الواضح

(مُخْتَصَرٌ فِي أُصُولِ الفِقْهِ)



شركة دار فارس العالمية

الخط الساخن: ٠٠٩٦٦٥٦٠٩٠٨١٩٥

E.mail: dar.fares123@gmail.com

الموزعون المعتمدون



شركة وعي الدولية
القاهرة - خلف الجامع الأزهر
الخط الساخن: ٠١٠٠١٢٩٤٣٢٣



مكتبة فارس العلمية
الرياض - مخرج ١٥ - مقابل جامع الراجحي
الخط الساخن: ٠٠٩٦٦٥٣٠١٨٤٠٢٧



مكتبة أهل الأثر
الكويت - حولي - المثنى
الخط الساخن: ٠٠٩٦٥٦٦٥٥٤٣٦٩



مكتبة المجمعة
AL MAJMAAH LIBRARY
قطر - الدوحة
الخط الساخن: ٠٠٩٧٤٥٥٤٥٨٥٢٣

الطبعة الأولى
١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م








(مُخْتَصَرٌ فِي أُصُولِ ٱلْفِقْهِ)

صَنَّفَهُ

ٱلْقَاضِي أَبُو يُوسُف

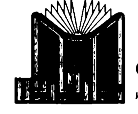
عَبْدُ ٱلسَّلَامِ بن مُحَمَّد بن يُوسُف ٱلْقَزْوِينِي

(تـ: 488 هـ / 1095م)

قَدَّمَ لَهُ وَاعتنى بِهِ

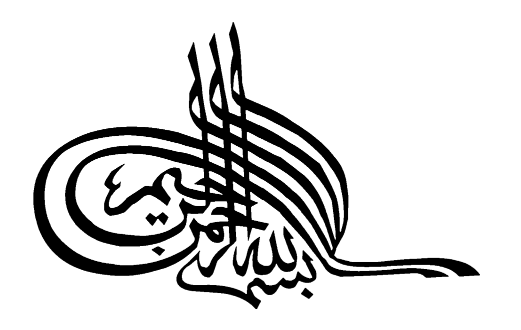
مُحَمَّدُ ٱلْحُسَيْنِي   عَبْدُ ٱللهِ ٱلْغِزِّي









المحتويات

النص المعتنى به

مسائل الأمر

مسائل النهي

مسائل العموم والخصوص

مسائل الاستثناء

الكلام في البيان والمبين والمجمل والمفسر

الخلاف في الناسخ والمنسوخ

الخلاف في الأخبار

باب: الخلاف في الأفعال

الكلام في الإجماع

الخلاف في القياس والاجتهاد

الحظر والإباحة

الفهارس الفنية



بسم الله الرحمن الرحيم

يعتمد البحث العلمي المعاصر -في شتى المجالات ومنها: الشرعيات (= الدراسات الدينية)- بشكل أساس على مدى توفر المصادر الأصلية في أيدي الباحثين؛ إذ إن هذه المصادر هي مواد البحث، فلا يمكن دونها استقصاء المعلومات الأساسية التي ترتكز عليها مهمة الباحث، وهي الوصول إلى الحقيقة. وعليه؛ فلن تكون المخرجات البحثية على المستوى المرجو منها؛ لغياب كثير من هذه المصادر عن أيدي الباحثين، ومن ثم فسيفتقدون عنصرًا أساسيًا في البحث، وهو المقارنة بين المعلومات الواردة في تلك المصادر؛ ومن خلال عنصر المقارنة هذا سيتمكن الباحثون من الوصول إلى تصوير أقرب للواقع التاريخي الذي حدث في الزمان الماضي.

ومن هنا تبرز أهمية نشر مثل هذه النصوص التراثية نشرًا علميًا على وفق قواعد البحث العلمي المعاصر، وبعيدًا عن اختزالها ضمن حقول ضيقة لا تخدم المعرفة. فعلى النصوص التراثية يتوقف تطور البحث العلمي في مجال الدراسات الدينية، ومهمة الباحث تختلف عن مهمة الداعية -وهذه التفرقة يجب أن يلحظها المهتمون بالبحث العلمي في مجال العلوم الشرعية-؛ إذ إن الأول يقصد الوصول إلى الواقع التاريخي، وتحليل مسبباته وظروفه تحليلًا علميًا، ويكون هذا دافعه الأساس؛ بخلاف الثاني الذي يكون الدافع عنده هو الدعوة إلى مسلمات متقررة لديه مسبقًا وردُّ ما يخالفها. ومن هنا يحدث إشكال منهجي كبير عندما يحدث خلط -سواء بقصد أم بغير قصد- بين ممارسة الصنفين؛ فتقحم إحدى الممارستين في الأخرى؛ كأن تمارس الدعوة -مثلًا- في حقل البحث العلمي، على اعتبار أنها بحث علمي، وهي أبعد ما تكون عن ذلك في حال أثر هاجس الدعوة

علـى تحرير الواقع التاريخـي تأثيرًا مجافيًا للحقيقة، أو مختزلًا وسـطحيًا، أو ذا تعميم خاطئ سـواء كان تعميمًا إيجابيًا أم تعميمًا سلبيًا. وكثيرًا ما يقع هـؤلاء في مثل هـذا -لتأثير مثل هذه الدوافع عليهـم-. ولا يعني هذا إقفال البـاب على الدعاة من توظيف الكتابة في خدمة ما يؤمنون به؛ فهذا حق لهم لا نسـلبه منهم، وكيف يمكن سـلبه؟! لكن لا ينبغي أن تعطى كتاباتهم هذه وصفًـا لا ينطبـق عليهـا؛ لأن الواقع يجـب أن يوصف كما هـو من دون أن يؤثـر في وصفه مؤثرات وهميـة لا مدخل لها في عمليـة التوصيف. وأيضًا؛ فهـذا لا يعنـي ألا يكـون للباحث عقائد يؤمـن بها كذلك، وهو مـا نبه عليه عبـد الإله بلقزيـز؛ إذ ذكر أن الباحث قـد يكون مؤمنًا بعقائـد معينة، ولكنه حريـص على احترام المعرفة والعلم، فلا يقدم تنازلًا يريده أو تدعوه حاجة غير معرفية إليه [بلقزيز 2019: 161]. ومن هنا؛ فيجب الفصل أو تحييد -مؤقتًا حـال البحث- رغبات الكاتب وتطلعاتـه وطموحاته -أيًا يكن نوعها- عن الواقـع التاريخي الذي يقصد الوصول إليه كما هـو، فلا خيار لنا -إذا أردنا الارتقاء بالمخرجات البحثية- سوى هذا.

إلا أن مما يعاني منه النشـر العلمي للنصـوص التراثية على وجه التحديد في عموم البيئات العربية اليوم -مع بالغ الأسـف- وقوعه ضمن دوائر ضيقة لا تخـدم المعرفة من حيث هي، وإنما توظف أجزاء من هذه المعرفة خدمة لتوجهـات الموظِّـف الخاصة به، مما أثر بشـكل ظاهر على كمية المنشـور مـن هذه النصـوص، وأيضًا علـى طريقة معالجـة بعض ما نُشـر منها، ومن ثـم انعكس هذا على مسيرة البحث العلمـي في الدراسـات الدينية وارتقاء مخرجاته إلى مصاف الدراسات العلمية الرصينة في المجالات الأخرى؛ إذ إن القضايا التاريخية التي وقعت في الماضي لا يمكن بحال أن تفهم بشكلها الواقعي ما لم يتوفر أكبر قدر ممكن من هذه المصادر في أيدي الباحثين؛ لذا

فنشر مثل هذه المصادر مع التقديم العلمي لها ليس من قبيل الترف الفكري، وإنما هو ضرورة علمية يتطلبها واقع البحث العلمي المعاصر لتسهيل هذه المصادر الأصلية في أيدي الباحثين بعد خدمتها علميًا؛ لكي يستندوا عليها في سعيهم لإدراك الماضي كما وقع، وفهم حقيقة القول كما صدر، وأيضًا لرصد الاتجاهات المختلفة في العلوم، وملاحظة ما جرى عليها من تطور وإضافة. هذا مع تأكيدنا على أن خلل المعالجة البحثية غير محصور بمدى توفر النصوص التراثية بين يدي الباحث -وإن كان عنصرًا مؤثرًا-؛ إذ قد يعود هذا الخلل إلى تكوين شخصية الباحث وما يمتلكه من قدرات علمية ونفسية، ومدى تأثير مجتمعه عليه؛ فغضب السلطان الاجتماعي شديد الوطأة كما يقول بلقزيز [بلقزيز 2019: 152]. وعليه؛ فإننا في هذا التقديم لنشر هذا النص التراثي الذي بين أيدينا، وغيره مما سيأتي -إن شاء الله- في نشرات قادمة لبعض النصوص التراثية= مدفوعون بهذا الغرض.

ويجب التأكيد على قضية هي من الوضوح بمكان، وهي أن نشر الباحث لأي نص تراثي لا يعني تبني ما فيه فضلًا عن تزكية مؤلفه أو الدعوة لآرائه؛ إذ لا يلزم بالضرورة أن تكون هناك رابطة عاطفية بين كاتب النص التراثي وبين محقق نصه. والحقيقة أن افتعال هذه الرابطة لدى بعض المحققين -لا سيما الشرعيون منهم- أوقعهم في التكلف في تبرئة كاتب النص المحقَّق مما يُنسب إليه من عقائد أو ممارسات لا تتفق مع ما يتبناه هذا المحقِّق أو ذاك، مما أدى بهم إلى الوقوع في مغالطات يأباها عدد من النصوص التاريخية، أو الانصراف عن نشر النص رأسًا، والأمثلة الواقعية في هذا كثيرة. ولو تعامل المحققون -بمختلف مشاربهم- مع الموضوع على أنه ممارسة بحثية محضة يفرضها واقع البحث العلمي المعاصر؛ لهان الأمر عليهم. فيجب أن يتولى الباحثون -أو على الأقل فئة منهم- مهمة العناية بهذا الجانب من

النشر العلمي؛ حتى يتمكن الباحثون الآخرون من استكشاف الماضي على واقعه، وفهم القول على حقيقته.

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا كذلك: أنه ليس كل النصوص التراثية لها قيمة «فنية»، فثمة نصوص تراثية ليس لها أي قيمة في فنها؛ بسبب ضعفها، أو عدم حضورها لدى علماء الفن لسبب أو لآخر، والأمثلة على هذا كثيرة؛ لكن لا بد أن يعي المهتمون بنشر النصوص التراثية أن كل النصوص التراثية لها قيمة «تاريخية»، ثم تتفاوت قيمتها التاريخية بحسب طبيعة كل نص وظروفه. ومقصد الباحث في تاريخ الفن يختلف عن مقصد الدارس لمسائل الفن، ومن هنا يتبين قصور النظر الذي يقع فيه من يقلل من التوسع في نشر النصوص التراثية بدعوى أن كتب الفنون والمذاهب الأساسية مطبوعة ومتداولة، وفيها كفاية لمن أراد دراسة تلك الفنون والمذاهب، ويحجر من نشر النصوص التراثية في الأكاديميات تحديدًا -ضمن رسائل علمية- بدعوى ألا جديد فيها! فهذا نظر من زاوية أخرى تختلف عن الزاوية التي ينظر لها مؤرخ العلوم. وحتى نوضح أكثر بمثال واقعي نقول:

لا شك أن الكتب المعتبرة في معرفة آراء مذهب الأشعرية -مثلًا- هي كتب المتأخرين من علمائه التي حررت هذا المذهب، واستقر الدرس الكلامي عليها في المجتمعات العلمية الأشعرية؛ ككتب محمد بن يوسف السنوسي (ت895هـ/ 1490م) وأتباعه في العالم العربي تحديدًا، وبهذا الاعتبار فإن كتب الطبقة المتقدمة من علماء هذا المذهب لا تخدم ما يصبو إليه من يريد أن يعرف الآراء المعتبرة داخل هذا المذهب؛ لكن لتلك الكتب المتقدمة قيمة تاريخية مهمة من جهة دراسة تاريخ هذا المذهب وما جرى عليه من تطورات. فإذا كنا باحثين فيجب علينا أن ننظر من هذه الزاوية.

وعلى أي حال؛ فينتمي كتاب **الواضح** من تصنيف القاضي المفسر أبي يوسف عبد السلام بن محمد القزويني (ت488هـ/ 1095م) الذي نقدم لنشره الآن= إلى فئة كتب **المعتزلة الحنفية** في علم أصول الفقه، وقد كان لهذا الاتجاه العقدي الفقهي حضور ملفت في المنظومة الأصولية، وكثيرًا ما يذكر الأصوليون آراء رجالاتهم، إلا أن ما وصل إلينا من المؤلفات المستقلة لهذا الاتجاه المؤثر قليلة جدًا، كادت أن تتجاوز أصابع اليد الواحدة. ومن هنا تبرز لنا القيمة العلمية التي يتضمنها كتاب **الواضح**؛ حيث إنه سيسد نقصًا ملحوظًا في المكتبة الأصولية.

هذا وإن لم تكن للقزويني مساهمة علمية بارزة في الفقه مع كونه تولى القضاء؛ لكنه في كتاب **الواضح** اعتنى بنقل الآراء الأصولية لفقهاء الحنفية العراقيين. ثم من جانب آخر لا يخفى قلة ما وصل إلينا من مؤلفات المعتزلة -كمذهب كلامي بغض النظر عن تنوع مذاهبهم الفروعية- في علم أصول الفقه، مع كونهم قدموا مساهمة علمية فيه، وكثيرًا ما تُذكر آراؤهم في كتب الأصوليين، ويعتمد الأصوليون على مصنفات المتأخرين منهم؛ كمؤلفات القاضي عبد الجبار (ت415هـ/ 1024م)، وتلميذه أبي الحسين البصري (ت436هـ/ 1044م)، بل نُقل عن تقي الدين ابن تيمية (ت728هـ/ 1328م) -وهو في عداد علماء الصفاتية[1]- تفضيله أصول الفقه الاعتزالي على أصول الفقه الأشعري [الصفدي 2008: 4/ 125]! وظاهر أن سبب هذا التفضيل يعود إلى خلفيات عقدية؛ فمن هنا يظهر مدى تأثير الأصول الكلامية على بعض القضايا الأصولية، وهذا جانب مهم ملاحظته من قبل الباحث في

(1) استخدمنا في هذا العمل مصطلح: (الصفاتية) و(العدلية)، وهما مصطلحان واسعان يضمان طوائف شتى؛ لكن يميزها موضوع الصفات الإلهية ورؤية الله وخلق أفعال العباد، فالصفاتية تؤمن بزيادة الصفات وأن الله يُرى وهو خالق أفعال العباد، بخلاف العدلية.

أصول الفقه؛ وهو معرفة مأخذ المسألة الأصولية عقديًا من كلام أصحاب الشأن أنفسهم.

ثم من المعلوم بمكان أن أكثر كتب أصول الفقه المتداولة بين الباحثين هي من تصنيف علماء الأشعرية؛ لذا فوجود النصوص الأصولية للمعتزلة مما يساهم في الارتقاء البحثي في هذا العلم؛ لإمكانية ممارسة عنصر المقارنة في البحث حال توفر هذه النصوص. ومما يزيد من القيمة العلمية لهذا الكتاب -على وجه خاص- أن مؤلفه من طلاب القاضي عبد الجبار، وهو من الشخصيات التي انتهى إليها بناء علم أصول الفقه، وكان في عصره رأس ما يطلق عليه بالاتجاه البهشمي، وهو أحد الاتجاهات الرئيسة في مذهب المعتزلة، وقد كان لهذا الاتجاه تأثير في علم الكلام، وانتقلت آراؤه ونظرياته إلى مذاهب أخرى. ومما يذكر كذلك في تميز هذا النص: تفرده بحكاية بعض الآراء الأصولية لعدد من رجالات المعتزلة لم ترد في المصادر الأصلية، وهذا مما يزيد من قيمته العلمية. إضافة إلى أن هذا الكتاب -حسب اطلاعنا- هو أول عمل يُنشر للقزويني. وعليه؛ فنحسب أن المساهمة في نشره مع التقديم العلمي له فيه إضافة علمية للبحث الأصولي، وكشف عن إحدى الشخصيات الاعتزالية، ونرجو أن نكون وفقنا فيما سعينا له.

والله من وراء القصد.

المعتنيان

25/ صفر: 1442هـ - 12/ أكتوبر: 2020م

al-ghizzi@hotmail.com
alhusainimohd064@gmail.com

(1-5) المعتزلة وأصول الفقه

يُوصف المعتزلة -حتى من بعض خصومهم!- بأنهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل [الملطي 2009: 28]، ولكون هذا المذهب تطغى عليه النزعة العقلية فإن هذا يسر مهمة المشاركة الظاهرة من متكلميه في تحرير عدد من العلوم الآلية، وهذا أمر طبيعي من أناس يتكلمون في الشيء من جميع جهاته كما يصفهم أبو الحسين البصري بذلك [البصري 2006: 31]، بل يذكر القاضي عبد الجبار أن للطوابيقي البغدادي الشافعي (ت: ق4هـ/ ق10م) -من تلامذة أبي هاشم الجبائي (ت321هـ/ 933م) مؤسس الاتجاه البهشمي البصري في الكلام- كتابًا في أصول الفقه على خلاف كتب الفقهاء [عبد الجبار 2017: 338]! ولا ندري ماذا يقصد بهذه المخالفة، فهل يقصد المقابلة المشهورة بين طريقة الفقهاء والمتكلمين التي ترد في نصوص أصوليي القرن الخامس الهجري/ القرن الحادي عشر الميلادي؟ إن كان كذلك؛ فهل معنى هذا أن الطوابيقي البغدادي هو أول من صنف في طريقة المتكلمين أو قعد لها؟ أو أنه يقصد أنه كتب طريقة مختلفة اندثرت؟ ومهما يكن الأمر؛ فإن هذا قد يكون مؤشرًا على مدى المساهمة التي قدمها المعتزلة في علم أصول الفقه؛ لدرجة أن كتبوا كتبًا مختلفة في المنهج عن الكتب الدارجة في وقتهم، وساهموا في تأسيس بعض المناهج الأصولية.

ومما يُشار إليه أيضًا للدلالة على مدى مساهمة المعتزلة في علم أصول الفقه؛ ما ذكره بدر الدين الزركشي (ت794هـ/ 1392م) من أن اكتمال علم

أصول الفقه حدث على يد اثنين من المتكلمين، أحدهما من المعتزلة وهو القاضي عبد الجبار [الزركشي 1992: 1/ 6]. وقد صنف ولي الدين ابن خلدون (تـ808هـ/ 1406م) -وهو مؤرخ للعلوم الإسلامية- كتابين اثنين من كتب المعتزلة الأصولية في قائمة أحسن كتب المتكلمين، وهما: **العمد** للقاضي عبد الجبار، وكتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري [ابن خلدون 2005: 3/ 18]؛ لكنه ذكر أن كتاب **المعتمد** هو شرح **للعمد**! وهذا ليس بصحيح.

(5-1-6-1) **حول أسبقية المعتزلة إلى تأسيس علم أصول الفقه:**

الحديث عن نشأة أصول الفقه محل اختلاف بين الباحثين المعاصرين [ذويب 2009: 41]؛ لكن المشهور في نصوص المتقدمين أن تأسيس معظم المنظومة الأصولية وجمعها ضمن كتاب واحد ظهر على يد محمد بن إدريس الشافعي (تـ204هـ/ 820م)، أحد أعظم فقهاء أهل الحديث شأنًا، بل ذكر فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م) اتفاق الناس على هذا الأمر [الرازي 2008: 155]! وكان ذلك في **رسالته** التي كتبها إلى عبد الرحمن بن مهدي (تـ198هـ/ 814م) من علماء أهل الحديث، وهي ما أصبحت تعرف في إطلاقات العلماء والمؤرخين بـ: **الرسالة القديمة**، أو **العتيقة**، أو **البغدادية**، ثم كتب رسالة أخرى بعد استقراره الأخير في مصر، كتبها عنه تلميذه الربيع بن سليمان المرادي (تـ270هـ/ 884م)، أصبحت تُعرف بـ: **الرسالة الجديدة**، أو **المصرية**، وهي المتداولة بين الأصوليين، أما الأولى فمفقودة [ونيس 1439: 1/ 283-288].

إلا أنه يوجد نص متقدم يفيد أسبقية المعتزلة إلى وضع اللبنات الأساسية لعلم أصول الفقه، فتتحدث بعض المصادر عن وجود إشارات تقرر البناء

العام لأصول الاستدلال منسوبة إلى واصل بن عطاء (تـ131هـ/ 748م) الرجل الأول في تاريخ المعتزلة وممن عاش طيلة حياته في زمن الدولة الأموية [الذهبي ×ب: 4/ 329]. فيذكر أبو هلال العسكري (تـ: ق4هـ/ ق11م) -نقلًا عن الجاحظ (تـ255هـ/ 868م)- المساهمة التأسيسية التي قدمتها هذه الشخصية في هذا المجال [العسكري 1987: 374]:

«إنه (= واصل بن عطاء) أول من قال بأن الحق يُعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، وإجماع. وأول من علم الناس كيف مجيء الأخبار وصحتها وفسادها. وأول من قال: الخبر خبران: خاص وعام، فلو جاز أن يكون العام خاصًا جاز أن يكون الخاص عامًا، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضًا والبعض كلًا، والأمر خبرًا والخبر أمرًا. وأول من قال إن النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار».

كما نسب القاضي عبد الجبار قريبًا من هذه التقريرات -ولعله استفادها من الجاحظ- إلى واصل بن عطاء [عبد الجبار 2017: 203]، بل ذكر النديم (تـ385هـ/ 995م) أن لواصل بن عطاء كتاب **الفتيا** [النديم 2009: 1/ 2/ 561]، وإن كان تناول فيه أصول الفقه أو بعض مسائله= فسيكون هذا أقدم تدوين لهذا العلم ترصده لنا المصادر التاريخية المتوفرة لنا. وهذا مما سوف يُشكل على دعوى أسبقية الشافعي إلى التصنيف الأصولي، وهي دعوى من الشهرة بمكان [ابن تيمية 1425: 20/ 403؛ الزركشي 1992: 1/ 10-11؛ ابن خلدون 2005: 3/ 18؛ ذويب 2009: 37؛ ونيس 1439: 1/ 272]. وكذلك سوف يُشكل على دعوى أسبقية أبي حنيفة (تـ150هـ/ 767م) وصاحبيه: أبي يوسف الأنصاري (تـ182هـ/ 798م) ومحمد بن الحسن الشيباني

(ت189هـ/ 804م) إلى تأسيس علم أصول الفقه بحسب رأي آخرين [ونيس 1439: 1/ 265]. وقد نسب النديم في **الفهرست** -وقد صنفه عام: (377هـ/ 987م)- للشيباني كتابًا عنونه بـ: **كتاب أصول الفقه** [النديم 2009: 2/ 1/ 23]! لكن هناك شك في كون هذا الكتاب في علم أصول الفقه المعهود؛ إذ دعا حمادي ذويب إلى الاحتراز عن فهم كلمة (**أصول**) الواقعة في كتاب الشيباني السابق بالعلم المعهود، وأنه قد يكون المراد مسائل ظاهر الرواية التي يسميها فقهاء الحنفية بمسائل الأصول [ذويب 2009: 40]؛ لكن النديم نسب للشيباني مؤلفين آخرين في مسائل أصولية، وهما: **كتاب الاستحسان**، و**كتاب اجتهاد الرأي** [النديم 2009: 2/ 1/ 23]، وسنستفيد من هذا -كتأريخ لهذا العلم- أن تصنيف مثل هذه الكتب -وأحدها جامع نوعًا ما- في مثل هذا الوقت المتقدم (تقريبًا: 170-200هـ/ 786-816م)= يدل على أن الخوض في المباحث الأصولية حدث مبكرًا من تاريخ الإسلام؛ إذ إن معظم العلوم لا تخرج للعلن مباشرة في لحظة زمنية محددة هكذا، وإنما يسبقها سياق طويل من البحث في مسائلها الفرعية، ثم فيما بعد يتم لملمة أطرافها وجمع أشتاتها وتصنيف مسائلها وترتيب أبوابها، ثم يجري عليها من التطور ما يفرضه واقع المجتمع الذي تعيش فيه.

إلا أنه لا يلزم مما سبق أن يكون واصل بن عطاء هو أول رجل تكلم بهذه الموضوعات الأصولية، بحيث إنه مبتكرها؛ وإنما هذا الذي تمكنت المصادر المتوفرة من رصده؛ لأنه يصعب أن يكون واصل بن عطاء هو أول من تكلم بها؛ من أجل أن طبيعة الأحداث التي مر بها المجتمع الإسلامي قبل ميلاده عام: (80هـ/ 700م)= تدفع إلى الخوض في شأن الأدلة -وهو موضوع أصول الفقه في قول بعض الأصوليين- بشكل عام؛

حيث كثر الاختلاف الفروعي والافتراق العقدي في زمن الدولة الأموية (41-132هـ/ 661-750م)، ومثل هذا الواقع يدفع إلى بحث موضوع الأدلة ومناهج الاستدلال؛ حيث يبرر كل فريق صحة وجهته الفروعية أو العقدية؛ فلا يمكن تصور المجتمع العلمي في تلك المدة خاملًا عن بحث هذه الموضوعات، بل إن الحديث عن طريق ترتيب الاستدلال وارد في حديث نبوي، وإن كان في ثبوت صحته إشكال عند علماء أهل الحديث؛ لكنه دارج بين الفقهاء والأصوليين [عبد الجبار ×: 17/ 300؛ ابن الجوزي ×أ: 2/ 273]. وهو وارد في نصوص كبار الصحابة؛ حيث نُقل عن بعضهم الإشارة إلى تقسيم الأدلة وبيان ترتيبها [البهلولي 2007: 134-136؛ ابن تيمية 1406: 6/ 71].

(5-1-6-2) **نقد أطروحات الدكتور وائل حلاق في تاريخ أصول الفقه:**

يرى وائل حلاق -في نقده دعوى أسبقية الشافعي إلى تأسيس أصول الفقه- أن أصول الفقه كما نعرفها الآن لم تكن أبصرت النور حتى أواخر القرن الثالث الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي؛ معللًا ذلك بأن عددًا هائلًا من المسائل الأساسية والضرورية في المؤلفات الأصولية اللاحقة غائبة كليًا عن **رسالة الشافعي** [حلاق 2018أ: 53]، مما لا يستقيم معه القول بأنه هو مؤسس علم أصول الفقه بحسب رأي كثيرين. وعليه؛ فإن المدة الواقعة بين أوائل القرن الثالث الهجري وقبيل أواخره/ أوائل القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الميلاديين= لم يُنتج فيها بحث كامل في أصول الفقه كما نعرفه اليوم [حلاق 2018أ: 53]!

ومع عدم التسليم بصحة ما ذكره من عدم وجود بحث كامل في أصول الفقه كُتب قبل أواخر القرن الثالث الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي،

إلا أن ما ذكره هو أمر طبيعي في مسيرة نشأة العلوم ولا يُشكل -بمجرده- على رأي من يرى أن الشافعي هو مؤسس علم أصول الفقه، فليس المطلوب من المؤسسين الجامعين للعلوم أن يفصلوا كل مسائل العلم، فهذا متعذر، وقد نبه على هذا شمس الدين الشهرزوري (تـ: ق7هـ/ ق13م) [الشهرزوري 1385: 3/ 416]، ومن هنا ميّز توماس باور -وتمييزه صحيح- بين «المرحلة الكتابية» التي انتهت مع **رسالة** الشافعي -مبتكر أسس علم أصول الفقه في نظره- وبين «المرحلة التفسيرية» التي نضجت فيها الأعمال الأصولية الرئيسة، وهي: كتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري، و**البرهان** لأبي المعالي الجويني (تـ478هـ/ 1085م)، و**المستصفى من علم الأصول** لأبي حامد الغزالي (تـ505هـ/ 1111م) [باور 2020: 174].

ففي مرحلة الابتكار يجري وضع الأسس والهيكلة العامة، ثم مع حركة العلم في المجتمع تبدأ أبواب ومسائل العلم بالالتئام ثم تزداد تفصيلًا وتشعبًا ودقة في اللغة، ويدل على هذا أن بدر الدين الزركشي -كما سبق معنا- ذكر أن اكتمال علم أصول الفقه حدث على يد القاضي الباقلاني (تـ403هـ/ 1013م) والقاضي عبد الجبار، والكتاب الأصولي الرئيس للشخصية الثانية هو كتاب **العمد**، وهذا الكتاب كتبه مؤلفه قبل عام: (360هـ/ 970م) [عبد الجبار x: 20/ 2/ 257-258]. وعندما ندقق النظر في هذه المدة الزمنية بين ظهور **رسالة** الشافعي «**الجديدة**» التي لم تنسخ إلا في عام: (265هـ/ 878م) -أي بعد وفاة مؤلفها بستين سنة!-؛ حيث أذن ناسخها الربيع بن سليمان بنسخ **الرسالة** عن نسخته بحسب ما أشار له أيمن فؤاد سيد [النديم 2009: 2/ 1/ 42]، وبين تاريخ تصنيف كتاب **العمد** الذي وصل فيه علم أصول الفقه إلى مرحلة النضج والاكتمال= فسنخرج بنتيجة وهي أن البحث

التحريري الأصولي كان قائمًا بشدة في المرحلة التي تلت وفاة الشافعي عام: (204هـ/ 820م)؛ لأن المدة ليست بطويلة لكي يكتمل بناء علم أصول الفقه في هذه المدة الواقعة بين تاريخ ظهور رسالة الشافعي وبين تأليف كتاب **العمد**؛ وهذا يدل على أن ثمة نشاطًا بحثيًا في أصول الفقه في المدة الواقعة بين عام: (204-360هـ/ 820-970م)؛ ويكفي أن من هذا النشاط كتابًا في أصول الفقه يقع في ثمانية مجلدات للقاضي الحنفي أبي عبد الله محمد بن أبي موسى عيسى الضرير المقتول في حدود عام: (334هـ/ 945م) [القرشي 1993: 3/ 295-296، 4/ 63-64]! وبناء على حجم هذا الكتاب الذي يدل موضوعه على أنه في أصول الفقه -إذ يحتمل أنه في مسائل ظاهر الرواية في الفقه الحنفي-= فإن هذا مما يؤكد وجود حركة نشاط بحثي في علم أصول الفقه جرت في عموم القرن الثالث الهجري/ القرن التاسع الميلادي، فالحجم الكبير لهذا الكتاب -ويبدو أنه مفقود- يؤكد على أن النشاط البحثي في علم أصول الفقه لم يتوقف بعد وفاة الشافعي، ولم يظهر في أواخر القرن الثالث الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي.

هذا مع تأكيدنا على وجود مؤلفات أصولية شاملة -من خلال عناوينها- كُتبت قبل أواخر القرن الثالث الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي، ومنها مؤلفات لبعض طلاب الشافعي -ستأتي معنا فيما بعد-، ولا ندري فقد تكون هذه المؤلفات متطابقة مع ما نعرفه اليوم من علم أصول الفقه؛ لأن المرجح أنها لم تصل إلينا. إضافة إلى مؤلفات كثيرة في مسائل جزئية من هذا العلم كُتبت على طوال المدة محل البحث، ويجب أن نلحظ أن عددًا من مؤلفي هذه الكتب الجزئية هم من المعتزلة، وهم أهل التحرير العقلي في الأصول. وهذا الأمر الأخير وإن كان لا يشكل على دعوى أن

أوليـة مؤلـف جامع لأصـول الفقه المعروفـة ظهر في أواخر القـرن الثالث الهجري/ أوائـل القرن العاشـر الميلادي= إلا أنه مؤشـر مهـم على حركة النشـاط البحثي الأصولي في تلك المدة، والتي يرجـح تطابقها في التبويب والعـرض واللغة مـع المؤلفات الأصولية الجامعـة التي ظهرت في بدايات القرن الرابع الهجري/ القرن العاشر الميلادي.

وأما ما أشـار إليه حلاق من أن **رسـالة** الشـافعي لم تلق اهتمامًا في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي [حلاق 2018أ: 53]؛ فهو راجع إلى أمر لم يتنبه له، وهو تاريخ استنساخ **رسالة** الشافعي «**الجديدة**» عام: (265هـ/ 878م)، **فالرسالة** ظهرت بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ الربع الأخير من القرن التاسـع الميلادي، ومع كل هذا فقد وجدت أعمـال مبكرة جدًا عليها، منها شرح كتبه أبو بكر محمد بن عبد الله البغدادي الصيرفي (تـ330هـ/ 941م)، والمدة الواقعة بين تاريخ ظهورها وبين وجود هذا الشـرح هي مدة ليسـت بطويلة بمعايير حركة تنقل الكتب في تلك العصور، وأيضًا بمعايير أن المجتمع العلمي الذي ينتمي له الشـافعي كان مجتمعًا يغلب عليه جانب الرواية أكثر من جانب البحث النظري، مما لا يدفع إلى وضع الكتب الشارحة على مثل هذا العمل، ولم يُعهد في العصور المتقدمة في الإسلام أن يكتب المخالفون شـروحًا على أعمال من يخالفونهم في التوجه. وأيضًا لدينا عناوين وضعت في هـذا القـرن أو أوائل القرن الذي يليه في الرد على الشـافعي، وبعض هذه الردود في مسـائل أصولية أثارها الشـافعي أو نقض **لرسالته** [الجصاص 2007: 1/ 103؛ النديم 2009: 1/ 2/ 635، 2/ 1/ 237]. ونقض **رسالة** الشافعي كتبه متكلم إمامـي توفي في أوائل القرن الرابع الهجري/ أوائل القرن العاشـر الميلادي. وهذا يدل بلا شك أن هناك أثرًا أحدثته **رسالة** الشافعي بعد ظهورها.

ونلاحظ هنا أن حلاق -وهو في موضع التأريخ لعلم أصول الفقه- أطلق أحكامًا في مسيرة نشأة المناهج الفقهية المتنوعة هي بحاجة إلى مناقشة، منها **أولا**: تصوره أن محافظة الظاهرية متأخرة عن زمن الشافعي [حلاق 2018أ: 56]. والواقع التأريخي أنها معاصرة له، بل قد تتقدمه في الظهور؛ لكن -ويا للعجب!- عند تيار آخر مخالف للأسس العقدية التي تؤمن بها مدرسة الشافعي الاعتقادية، وهو تيار يؤمن بالعقلانية النظرية دون العقلانية العملية. **ثانيًا**: تصوره أن الحركة العقلانية (= والمعتزلة أحد أطرافها) بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ منتصف القرن التاسع الميلادي أظهرت تنازلًا للوحي، بوصف الأمر الإلهي هو الحكم الأول والأخير في الشؤون الشرعية البشرية، وهذا التنازل ظهر بوضوح مع كتابات القاضي عبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري [حلاق 2018أ: 56]! ويؤسفنا أن قامة علمية بحجم حلاق تستجيب لمثل هذه المتخيلات، وهي متخيلات أوجدتها سياقات الجدل العقائدي والفقهي التي تصنع من أمثلة واقعة في سياق محدد قاعدة عامة وتنسبها للطائفة! فالمعتزلة أولهم وآخرهم، ومع ملاحظة تنوع مناهجهم الفقهية= خاضعون للأمر الإلهي، وخصوصًا في مسائل التكليف الشرعي، ولا يمكن أن يُقال غير هذا ما دام أنهم يؤمنون بالنبوة، بل هاجم صالح المقبلي (ت1108هـ/ 1696م) أحد متأخري الأصوليين من الحنفية لما حاول أن يوهم أن المعتزلة لا يستندون على السمع في معرفة الأحكام الشرعية التي لا يمكن أن يستقل العقل بإدراكها [المقبلي ×: 232]، فكيف إذا علمنا أن المذهب الظاهري، وهو مذهب يوصف بالحرفية النصية ومناقض مباشر لمذهب أهل الرأي= قد تعود جذوره إلى طائفة من قدامى المعتزلة الذين هم من طبقة الشافعي! وسيأتي الحديث

عـن هذه النقطة تحديدًا. وقـد أفرد أحد متأخري الحنفيـة في الهند -وأكثر المعتزلة حنفية- رسـالة بيّن فيها أن أصـول مذهب الحنفية أبعد عن الرأي من أصول مذهب الشافعي؛ خلافًا للنظرة الشائعة [الحسني 1999: 2/ 6/ 793]!

ولو أخذنا في هذا السـياق مناقشة أحد علماء الحنفية في العصر الحديث لأقـدم ردود المحدثين على أبي حنيفة -وهـو الباب الذي عقده المحدث أبو بكر ابن أبي شيبة (تـ235هـ/ 849م) في كتابه **المصنف** وذكر فيه مخالفة أبـي حنيفة للأحاديث النبوية في 125 مسـألة فقهية-= فسـنجد هذا العالم المعاصر يذكر مستندات أبي حنيفة فيما ذهب له، وهي في غالبها مستندات تعود إلى جنس الأدلة السـمعية؛ لكن بمنهـج مختلف، مع أنه أقر -تنزلًا- بخطأ أبي حنيفة في ثلاث مسائل خالف فيها الحديث النبوي [الكوثري 2015: 1/ 64-65، 2/ 737-738]، ومثـل هـذا العـدد مقارنة بعدد مسـائل الفقه التي تكلم فيها= لا يمكن أن يبنى عليه موقف ضدي منه تجاه الدليل السـمعي. وعلـى أي حال؛ فاتهـام الطوائف بعضها البعض بمخالفة الدليل السـمعي ممارسة شائعة بينها، فنرى -مثلًا- أحد فقهاء المالكية المتقدمين يفرد ردًا على الشـافعي في مسـائل فقهية، وكرر في رده مخالفة الثاني للكتاب والسنة وفي مرات للإجماع [ابن اللباد 1986: 47، 51، 65، 80، 81، 82، 83، 105]!

(3-6-1-5) **موضوع أصول الفقه وتأثير الآراء الاعتقادية في مسائله:**

موضـوع علم أصول الفقه هو الأدلـة عند عدد من الأصوليين، ونمتلك نصًـا تاريخيًا مهمًا كُتب في القرن الرابع الهجري/ القرن العاشـر الميلادي يرصـد لنـا الأدلة الأصوليـة التي يقررها الفقهـاء، قيده أبو عبـد الله محمد بـن أحمد الخوارزمي الكاتب (تـ387هـ/ 997م) في كتابه **مفاتيح العلوم**،

ورصده هذا مهم؛ بسبب ضياع كثير من المؤلفات الأصولية التي كُتبت في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين؛ لأننا من خلاله سنلحظ مدى التطور الذي جرى على المنظومة الأصولية لدى أصوليي أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وعلى أيديهم كان اكتمال بناء هذا العلم. يقول في ذلك [الخوارزمي 2004: 7-9]:

«أصول الفقه المتفق عليها ثلاثة: كتاب الله -عز وجل-، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الأمة. والمختلف فيها ثلاثة: القياس، والاستحسان، والاستصلاح. فأما كتاب الله -سبحانه- فإن سبيل الفقيه أن يعرف تأويله ووجوه الخطاب فيه من الخصوص والعموم والناسخ والمنسوخ والأمر والنهي والإباحة والحظر ونحوها مما شُرح في التفاسير وكتب أصول الدين. وأما سنة الرسول ﷺ فهي ثلاثة أضرب: أحدها: القول، والثاني: الفعل، والثالث: الإقرار. فالقول ما روي عنه ﷺ أنه قاله، والفعل ما روي عنه ﷺ أنه فعله، والإقرار ما روي عنه ﷺ أنه أقر عليه قومه ولم ينكره عليهم. ثم من الأخبار خبر التواتر وهو ما رواه جماعة من الصحابة وقد اتفق عامة الفقهاء على قبوله، ومنها ما هو خبر الواحد وهو ما يرويه الرجل الواحد من الصحابة، وأكثر الفقهاء يقولون بقبوله على شرائط يطول الكلام بذكرها. ومن الحديث ما هو متصل وهو الذي يسنده إلى النبي ﷺ واحد عن آخر من غير أن ينقطع. والمرسل والمنقطع ما يرويه أحد التابعين الذين لم يروا النبي ﷺ مثل الحسن البصري وابن سيرين وسعيد بن المسيب، ويقول: قال النبي ﷺ. من غير أن يذكر من حدثه به عنه، وقد قبله كثير من العلماء وزيفه بعضهم. وأما الإجماع فهو اتفاق الصحابة من المهاجرين والأنصار وكذلك اتفاق العلماء في الأمصار في كل عصر دون غيرهم من العامة. وأما

القيـاس فقد قال به جمهـور العلماء غير داود بن علـي الأصفهاني ومن تبعـه. والقياس نوعان: قياس علة، وقياس شـبه، فقياس العلة أن تجمع المقيس والمقيس به علة، وقياس الشـبه ألا تجمع المقيس والمقيس به علـة؛ ولكن يقاس به على طريق التشـبيه. وكثير مـن الفقهاء لا يفرقون بينهمـا. وطـرد العلة هـو أن تجعـل مطـردة في جميع معلولاتهـا. وأما الاستحسان فهو ما تفرد به أبو حنيفة وأصحابه، ولذلك سموا أصحاب الرأي، ومثـال ذلك: جواز دخول الحمام، وإن كان ما يُسـتعمل فيه من الطين والماء مجهول المقدار. وقيل الاستحسـان هو قياس؛ لكنه خفي غيـر جلي. وأما الاسـتصلاح فهو مـا تفرد به مالك بـن أنس وأصحابه، ومثالـه ما أجازه مـن تعامل الصيارفـة وتبايعهم الورق بالـورق والعين بالعيـن بزيادة ونقصان، وإن كان ذلك محظورًا على غيرهم؛ لما فيه من الصلاح للعامة. فهذه أصول الفقه التي مرجعه إليها ومداره عليها».

ومن طبيعة العلوم، وكونها تنشـأ في بيئـات متعددة التوجهات؛ فإن ذلك يؤدي ضرورة إلى تعدد مناهج هذه العلوم، والشـافعي نفسـه كان في موقع النـد لفقهاء أهل الرأي -خصوم فقهاء أهل الحديـث- ومخالفًا لطريقتهم في الاسـتدلال ومقدماتهـم الأصوليـة [الشهرستاني 2019: 1/ 603]، وقـد كان هـذا مؤذنًا بظهـور تيارين رئيسـين في علم الأصـول، وهما منهـج الفقهاء ومنهـج المتكلمين [ابن خلدون 2005: 3/ 18]. هذا هو التصنيف العام لمناهج الأصولييـن؛ لكـن لكون علـم أصول الفقه علمًـا يتنازعه علـم الكلام من جهـة، وعلم الفقه من جهة أخرى؛ فقد أدى ذلـك إلى تنوع في تقرير بعض المسائل الأصولية نظرًا لاختلاف المنطلقات الكلامية لدى الأصوليين، لا لاختـلاف مناهجهم الفقهية؛ فمثلًا نرى من أصوليـي المتكلمين والفقهاء مـن يقرر مسـألة أصولية على خلاف طـرف آخر من أصوليـي المتكلمين

والفقهاء كذلك؛ كمسألة اشتراط إرادة المأمور به للأمر، فلكون هذه المسألة متفرعة عن مسألة كلامية، وهي ما تعرف في الأدبيات الكلامية بـ: (**مسألة خلق أفعال العباد**)= انقسمت آراء الأصوليين حيالها إلى مذهبين؛ تبعًا لمذاهبهم الكلامية، لا إلى مناهجهم الفقهية، ومثلها الحديث عن موضوع الأسماء الشرعية والدينية [ابن عقيل 1999: 2/ 424]. ونرى كذلك البغداديين من المعتزلة يقررون أن الأمر هو أمر لعينه وصيغته، وما ذاك إلا لأجل مذهبهم في عدم زيادة صفة الإرادة الإلهية، وهي مسألة تبحث في علم الكلام.

وبشكل عام؛ فنلحظ أن المعتزلة كثيرًا ما يستخدمون قاعدة التحسين والتقبيح العقليين على مداها الأوسع في تقرير بعض الآراء الأصولية. ومن هنا تبرز لنا أهمية ملاحظة الانتماء الكلامي للأصوليين، وأنه في الأهمية كانتمائه الفروعي لمنهج أهل الرأي أو لمنهج أهل الحديث.

إلا أنه مع ما سبق لا يمكننا القول بأن هناك مذهب اعتزالي في علم أصول الفقه، كما نراه في علم أصول الدين؛ حتى على مستوى المدارس الفرعية داخل علم الكلام الاعتزالي؛ كالبصريين والبغداديين، فهذا لا يكاد يوجد في علم أصول الفقه؛ لأن رجالات المعتزلة يختلفون في كثير من مسائله الكبرى، وليس هناك معالم تحدد الانتماء الأصولي الفرعي لهم، وهذا عائد إلى طبيعة علم أصول الفقه وتأثير الانتماء الفقهي في تقرير بعض المسائل الأصولية؛ فمثلًا نرى من رجالات المعتزلة من يجعل الإجماع حجة ومنهم من ينكر ذلك، ومنهم من يثبت القياس الشرعي ومنهم من ينفيه، ومنهم من يخطئ المجتهدين في الفروع ومنهم من يصوبهم، حتى في مسألة الواجب المخيّر -وقولهم فيها معروف- لم يتفق جميع المعتزلة

عليهـا، فمنهـم من وافق الفقهـاء؛ لذا ينبغـي على الـدارس لآراء المعتزلة الأصولية أن يتعامل مع بعضها على أنها آراء فردية، أو تنتمي لحقبة معينة.

ويرد هنا سـؤال مهم، وهو ما مدى وفاء الأصولي بمذهبه العقدي على حساب مذهبه الفروعي؟ فهل يمكن أن يقدم الأصولي المنزع الفقهي على المنـزع الكلامـي في تقرير مسـألة أصولية؟ الحقيقة أن أبـرز مثال يُذكر هنا هو ما قام به أبو إسـحاق الشـيرازي (ت476هـ/ 1083م) -الفقيه الشافعي والمتكلـم الأشـعري- عندما قرر مسـائل أصوليـة مخالفًا بذلـك منزعها الكلامي الأشـعري، وذلك متابعة منه لتقرير إمام المذهب الفقهي [الشيرازي 1983: 22، 27؛ العروسي 2009: 113-117]! ولا يمكننـا الزعـم بـأن مثـل هذه الصـورة وجدت عنـد المعتزلة؛ لكن ينبغي ملاحظة تأثيـر الانتماء الفقهي كذلك في تقرير بعض المسائل الأصولية، وأن التأثير لا يقتصر على الانتماء الكلامي.

(4-6-1-5) مذاهب المعتزلة الفقهية ودورهم في نشأة مذهب الظاهرية:

المعتزلة مذهب كلامي في أساسـه، وهناك قدر من المباني الرئيسة متفق عليهـا بين المنتمين له، وهو القول بالأصول الخمسـة، التي هي: التوحيد، والعـدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر [الخياط 1925: 126-127]. ومع اتفاقهم على هـذه الأصول إلا أن ذلـك لـم يمنع من تعدد مدارسـهم الكلاميـة داخل المذهـب نظرًا إلى اختـلاف آرائهم في بعض فروعيات تلك الأصول -لا سـيما أصل التوحيد والعدل- وبعض المقدمات الطبيعية (= الجواهر والأعراض)؛ فانقسـموا إلـى مدرسـتين رئيسـتين، وهمـا: **البصريـون والبغداديـون**، ثـم تفرع من

البصريين الاتجاه **البهشمي**، وأخيرًا في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي انفرد أبو الحسين البصري بطريقة مستقلة تُعرف في الكتب الكلامية بـ: (**الحسينية**) أو (**معتزلة خوارزم**)؛ لكون أكثر من تبنى نظرياته هم معتزلة إقليم خوارزم.

وأما عن الانتماء الفقهي لرجالات هذا المذهب -وهو ما يهمنا هنا- فقد حدث تنوع في المذاهب الفقهية التي تبنوها، إلا أن الغالب عليهم هو اعتناق مذهب أهل العراق، الذي عُرف لاحقًا بالمذهب الحنفي [حلاق 2018ب: 158]. ويبدو أن هناك تلازمًا بين الانتماء الفروعي للحنفية والانتماء الكلامي للمعتزلة في جهة العراق تحديدًا، ومن هنا نفهم لماذا أطلق القاضي الباقلاني وصف: (**مؤمن آل فرعون**) على تلميذه القاضي أبي جعفر السمناني الحنفي الأشعري (ت444هـ/ 1052م)، مما يوحي بغلبة الانتماء الاعتزالي لدى الحنفية في تلك الحقبة [ابن العربي 2013: 212]! إلا أنه وجد جماعة من المعتزلة -تحديدًا من رجال القرن الثالث والرابع والخامس الهجري/ التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادي في المشرق الإسلامي- دانوا بمذهب الشافعي الذي هو أحد تشكلات مذاهب فقهاء أهل الحديث، وقد أقر بذلك تاج الدين السبكي (ت771هـ/ 1370م) مؤرخ الشافعية الأبرز [السبكي 1992: 3/ 377-378].

فإذن غالب متكلمي المعتزلة لا يخرجون عن التمذهب بالمذهب الحنفي أو المذهب الشافعي. ومن هنا فإننا لا نرى مناسبة جعل المعتزلة في مقابل المذاهب الفقهية عند الحديث عن التراث الأصولي للمذاهب الإسلامية، كما يقع لبعض الباحثين؛ لأن المذهب الاعتقادي لا يقع في مقابلة المذهب الفقهي، فالأولى أن تكون هذه المذاهب الفقهية هي

المظلة الجامعة لعموم المذاهب الاعتقادية المنتمية إليها؛ فالحنفية تضم: (المعتزلي والماتريدي والكرامي)، والشافعية تضم: (الحنبلي -اعتقادًا- والأشعري والمعتزلي)؛ لذا فالحديث عن تراث المعتزلة الأصولي ينبغي أن يدرج تحت المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه مؤلف الكتاب. ومثل هذه المقابلة تصح في المذاهب التي تستقل في الأصول والفروع معًا؛ كالزيدية، والإباضية، والاثني عشرية.

إلا أن مما تنبغي ملاحظته في هذا السياق، وهو من الأهمية بمكان في التأريخ الفقهي والأصولي، أن جماعة من قدامى المعتزلة كانوا في طرف ثالث مغاير لكل من منهج فقهاء أهل الحديث ومنهج فقهاء أهل الرأي، ويقترب هذا الطرف الثالث من النزعة النصية الحرفية في التعامل مع الأحكام الشرعية التي باتت تعرف لاحقًا بـ: **(الظاهرية)**! حيث تذكر بعض المصادر أن البصري المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام (ت: ق3هـ/ ق9م) وطائفة أخرى من قدامى معتزلة بغداد كانوا ينكرون القياس والاجتهاد في الأحكام! وقد ذكر أبو القاسم البلخي (ت319هـ/ 931م) -إمام المتأخرين من معتزلة بغداد- أن المعتزلة في زمنه -وقد كتب هذا الكلام عام: (290هـ/ 903م)- كانوا على رأيين حيال الاجتهاد في الأحكام الفرعية؛ فقسم يصوب الاجتهاد، وقسم آخر يرى أن الاجتهاد في هذا ضلال! يقول أبو القاسم البلخي في هذا [البلخي 2018ب: 501-503]:

«قال أبو الهذيل وهشام بن عمرو وجماعة من المعتزلة وأبو حنيفة وأصحابه وفقهاء الحجاز منهم أبو عبد الله الشافعي ومالك بن أنس وغيرهما: إن الاجتهاد والقياس في الأحكام في الحوادث التي ليس فيها كتاب نص ولا سنة ثابتة ولا إجماع من الأمة= جائز لمن كان من أهل

الاجتهاد، وهم العلماء بالكتاب والسنة وناسخ ذلك ومنسوخه وحتمه وإرادته وأقاويل الصحابة واختلاف السلف، وعلى المفتي أن يرد الفروع على الأصول، وأن يقيس الحادثة على ما أشبهها على أقرب الأصول شبهًا بها، وإن بلغ من الاجتهاد والقياس ما يمكنه، وليس له أن يبحث أو أن يقول ما يسنح في وهمه، أو يخطر بباله، أو يقلد أحدًا من الصحابة والسلف فيما خالف فيه مثله ونظيره حتى ينظر ويجتهد، فيختار أحد القولين من طريق النظر... وقال جماعة من المعتزلة بإبطال القياس والاجتهاد في الأحكام، وقالوا: إن الواجب أن يحكم بما في الكتاب والسنة المجمع عليها، فإن حدث شيء من الحوادث فليس [كذا، ليست] في كتاب ولا سنة مجمع عليها، فالذي يلزم هو الوقوف في تلك الحادثة، ويرد الحكم فيها بشيء ويتركها على أصلها. ومخالفو هؤلاء ممن يجيز القياس والاجتهاد يدعون عليهم أنهم قد اجتهدوا وقاسوا من حيث لا يعلمون؛ لأنهم أوجبوا بالوقوف في الحادثة، وهذا بالاجتهاد والقياس قالوه؛ لأنه ليس في الكتاب والسنة المجمع عليها ما قالوه. وهؤلاء القوم من المعتزلة لا يروون خبر الواحد في الأحكام ولا العمل به، وأكثرهم لا يرى أن الإجماع من جهة القياس والاستخراج حجة، إلا أن يكون من جهة النقل عن النبي -صلى الله عليه-».

وقال كذلك [البلخي 2018ب: 510]:

«القول في علل الفرائض: قال قوم منهم إبراهيم النظام وأبو موسى (= المردار) وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والإسكافي: إن الفرائض والسنن لم تُفرض ولم تُسن لعلل معلومة، وإنما فُرضت تعبدًا واستصلاحًا ولعلل لا نعلمها، فليس يجوز القياس عليها للحمل بعللها».

بل زادت بعض المصادر الأصولية فذكرت أن داود بن علي الأصفهاني (ت270هـ/ 884م) -مؤسس المذهب الظاهري في السردية الذائعة- أخذ القول بإنكار القياس عن بعض المعتزلة! يقول أبو بكر الجصاص الرازي (ت370هـ/ 981م) -من فقهاء الحنفية المعتزلة- في نص تاريخي مهم [الجصاص 2007: 4/ 23-24]:

«لا خلاف بين الصدر الأول والتابعين وأتباعهم في إجازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الحوادث، وما نعلم أحدًا نفاه من أهل هذه الأعصار المتقدمة. إلى أن نشأ قوم ذو جهل بالفقه وأصوله، لا معرفة لهم بطريقة السلف، ولا توقي للإقدام على الجهالة واتباع الأهواء البشعة، التي خالفوا فيها الصحابة ومن بعدهم من أخلافهم، فكان أول من نفى القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث إبراهيم النظام، وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس إلى ما لا يليق بهم، وإلى ضد ما وصفهم الله -تعالى- به، وأثنى به عليهم، بتهويره وقلة علمه بهذا الشأن، ثم تبعه على هذا القول نفر من متكلمي البغداديين، إلا أنهم لم يطعنوا على السلف كطعنه، ولم يعيبوهم؛ لكنهم ارتكبوا من المكابرة وجحد الضرورة أمرًا شنيعًا؛ فرارًا من الطعن على السلف في قولهم بالاجتهاد والقياس، وذلك أنهم زعموا: أن قول الصحابة في الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم، وعلى جهة بون المسائل، لا على وجه قطع الحكم وإبرام القول. فكان عندهم: أنهم قد حسَّنوا مذهبهم بمثل هذه الجهالة، وتخلصوا من الشناعة التي لحقت النظام بتخطئة السلف. ثم تبعهم رجل من الحشو متجاهل لم يدر ما قال هو، ولا ما قال هؤلاء، وأخذ طرفًا من كلام النظام، وطرفًا من كلام بعض متكلمي بغداد من نفاة القياس، فاحتج به في نفي القياس والاجتهاد، مع جهله بما تكلم به الفريقان، من مثبتي القياس ومبطليه، وقد كان مع

ذلك ينفي حجج العقول، ويزعم أن العقل لا حظ له في إدراك شيء من علوم الدين، فأنزل نفسه منزلة البهيمة، بل هو أضل منها، كما قال الله -تعالى-: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾».

ولعل المقصود بنفر من متكلمي بغداد هم: أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي (تـ210هـ/ 825م)، وأبو موسى عيسى بن صبيح المردار (تـ226هـ/ 841م)، وأبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي (تـ234هـ/ 849م)، وأبو الفضل جعفر بن حرب الهمْداني (تـ236هـ/ 850م)، وأبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (تـ240هـ/ 854م)؛ إذ قد رصدت المصادر أسماء مؤلفات لبعض هؤلاء في مسألة الاجتهاد والرد على أهل القياس والرأي -كما سيأتي معنا-، كما يُنسب لبعضهم إنكار القياس [الجشمي 2018: 233]. وقد وصف أبو الحسين الخياط (تـ: ق3هـ/ ق10م) -من متأخري معتزلة بغداد- المنهج الفقهي لجعفر بن مبشر بأنه: **اتباع ما في ظاهر القرآن والسنة والإجماع وترك القول بالرأي والقياس** [الخياط 1925: 89]! كما حاول -أي الخياط- أن يحرر موقف إبراهيم النظام المنكر للقياس والاجتهاد من الصحابة بقوله [الخياط 1925: 99]:

«... الذين تكلموا في الفتيا من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه- عند إبراهيم لا يعدون أمورًا: -إما أن يكونوا قالوا برأيهم؛ فذلك منهم خطأ لا يضلون به عنده ولا يخرجون من الولاية ولا يستحقون به العداوة. -وإما أن يكونوا تكلموا فيها ليستخرجوا الحق من جُمل الكتاب والسنة؛ فذلك حق وصواب. -وإما أن يكونوا تكلموا على جهة الإصلاح بين الناس؛ فذلك أيضًا حق وهدى».

وعليه؛ فسيكون هؤلاء المعتزلة -أو جعفر بن مبشر- هم أول من أظهر القول بانتحال الظاهر وإبطال القول بالقياس والرأي في الفقهيات

وليس داود الأصفهاني كما يرد في بعض المصادر [النديم 2009: 2/ 1/ 59؛ البغدادي 2001: 9/ 348]! وهو المقصود بالرجل الذي من الحشو -في كلام الجصاص الرازي السابق- كما يشهد له موضع آخر من كتابه [الجصاص 2007: 3/ 296، 380]. وإن كان الجصاص الرازي ضم الفقيه الحسين بن علي الكرابيسي (ت248هـ/ 862م) إلى داود الأصفهاني في عدم الاعتداد بخلافهما؛ متهمًا الكرابيسي بأنه ممن لم يرتض بطرق المقاييس ووجوه اجتهاد الرأي [الجصاص 2007: 3/ 296]! وهذا مما يثير الغرابة؛ لأن الكرابيسي من فقهاء أهل الحديث، ومن المعدودين من أتباع مذهب الشافعي [ابن كثير 2004: 1/ 141-143]، فهذا الحكم -القاسي- ينسحب كذلك على غيره من الشافعية -وخلافهم معتبر عند الجصاص الرازي-، إلا إن كان رأى في الكرابيسي أمرًا معينًا دعاه لكي يخصه بهذا الحكم. ومن الطريف هنا أن لداود الأصفهاني ردًا على الكرابيسي في تكفير المتأولين، كان ينقل عنه أبو القاسم البلخي في بعض كتبه [البلخي 2018أ: 405؛ البلخي 2018ب: 172].

وأيًا كان الأمر؛ فينبغي لنا أن نعيد النظر في قضيتين مهمتين في تاريخ المذاهب الإسلامية؛ **الأولى: نسبة جميع أو معظم المتقدمين من المعتزلة لمنهج أهل الرأي الفقهي**. فيبدو لنا أن النظام وقدامى البغداديين منهم على وجه التحديد كانوا على منهج فقهي مغاير لمنهج أهل الرأي وكذلك لمنهج أهل الحديث. **والثانية: جذور مذهب الظاهرية، وعلاقة النظام وطائفة من قدامى المعتزلة البغداديين بنشأته**. وإن كان الجصاص الرازي حكى أن أحد المنكرين للقياس إنما أنكره بعد قراءته لرسالة الشافعي **إبطال الاستحسان**، فرأى أن حجج الشافعي في إبطال الاستحسان تعود على القياس كذلك بالإبطال [الجصاص 2007: 4/ 226]. وهذا أيضًا ما يروى عن داود الأصفهاني

نفسه. وبهذا المروي وبغيره فسر محمد أبو زهرة (ت1394هـ/ 1974م) سبب انتقال داود الأصفهاني من مذهب الشافعي إلى القول بالظاهر؛ بأنه تأثر منه بالمنهج الفقهي للشافعي [أبو زهرة ×: 507]. وإن كان في هذا التحليل نظر؛ لأن الخلاف في الاستحسان -كما تحرر لدى متأخري الأصوليين- هو أقرب إلى الخلاف الصوري [السبكي 2004: 6/ 2660-2669؛ الكوراني 2008: 4/ 29-31]، وليس مثل الخلاف في القياس الذي هو خلاف حقيقي. وعليه؛ فإن كان داود الأصفهاني متأثرًا بأحد في نفي القياس؛ فهو إلى التأثر ببعض قدامى المعتزلة أقرب من تأثره بالشافعي، لا سيما مع ما حكاه الجصاص الرازي عنه من أنه أخذ ما أسسه في نفي القياس عن قدامى المعتزلة.

(5-1-6-5) مظان أصول الفقه في كتابات المعتزلة من (ق2هـ/ق8م) إلى (ق7هـ/ق13م):

قدم متكلمو المعتزلة وفقهاؤهم ومن تأثر بهم من الفقهاء مشاركة ظاهرة في التحرير الأصولي؛ ورغم كثرة وتنوع كتاباتهم في هذا العلم إلا أنه لم يصل إلينا منها إلا القليل جدًا. ومشاركتهم لم تقتصر على التأليف المستقل، بل وصلت إلى وضع الشروح على كتب مخالفيهم؛ فمثلًا نجد أن من أوائل شروح **رسالة** الشافعي -وهو الفقيه المنتمي لمذهب أهل الحديث الاعتقادي- شرح كتبه فقيه شافعي يُنسب إلى مذهب المعتزلة الكلامي، وهو أبو بكر الشاشي (ت365هـ/ 976م) الذي يُعرف بـ: (**القفال الكبير**)، وهو معدود ضمن الفقهاء الذين تبنوا مذهب المعتزلة الكلامي أو -على أقل تقدير- كان يقول بالعدل الاعتزالي، وإن حاول فقهاء الشافعية من الصفاتية -بحسب ما حكاه أبو محمد الجويني (ت438هـ/ 1047م)- تبرئته من الانتماء للمعتزلة، وما الموافقة التي تقع منه لمذهبهم في مسائل أصولية متفرعة عن آرائهم الكلامية= إلا عائدة إلى قلة تمرسه في علم

الكلام بحسب ادعائهم. وقد صرح بهذا القاضي الباقلاني في كتابه **التقريب والإرشاد** [الباقلاني 2015: 308]؛ لكنه لم يتحدث عن شخص معين، وإنما ذكر ما يشبه القاعدة العامة من أن الذين قالوا: إن حكم الأشياء التي يحصل منها انتفاع قبل ورود الشرع هي على الحظر أو الإباحة= أن ذلك وقع منهم استحسانًا لكلام المعتزلة مع عدم موافقتهم لأصلهم في العدل.

وفي تفسير القاضي الباقلاني لموقف هؤلاء في هذه المسألة= نوع اختزال للخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين -وهي أصل هذه المسألة [العروسي 2009: 83؛ الشتيوي 2010: 247]-؛ إذ إن الأقوال فيها غير محصورة بقول المعتزلة والأشعرية، فيوجد فريق آخر يوافق المعتزلة في مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، بل ويقولون كذلك بالتكليف العقلي، ومع كل هذا فهم لا ينكرون أن الله خالق أفعال العباد، ومن هؤلاء بعض حنابلة القرن الرابع والقرن السادس الهجريين/ العاشر والثاني عشر الميلاديين. وكذلك فيوجد من القائلين بخلق أفعال العباد من يوافق المعتزلة في مبدأ التحسين والتقبيح العقليين مع عدم قوله بالتكليف العقلي [الكلوذاني 1985: 4/ 294-306؛ ابن تيمية 2020: 1/ 222]. وأيضًا فهذا ما يذكره القاضي عبد الجبار، كتأريخ للنزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، بأن قول المتقدمين من القائلين بخلق أفعال العباد في القبائح العقلية كقول المعتزلة في الجملة [الخوارزمي 2012: 861]. ويؤكد هذا تلميذه أبو الحسين البصري؛ حيث ذكر أنه سأل جماعة كثيرة من أهل الحديث عن: هل يحسن من الله أن يخلق خلقًا في النار ويعذبهم فيها دون أن يكونوا موجودين من قبل= فأنكر هؤلاء المحدثون هذا وتعجبوا من قائله. وقد استخدم أبو الحسين البصري موقفهم هذا لكي يمنع دعوى مخالفيه من الأشعرية من أن

المنكريـن للعلم الضروري بقبح الضرر المحض عـدد كثير؛ بحيث يمتنع منهـم أن يظهروا خلاف ما يضمرونه [الخوارزمي 2012: 843-844]! وإن كان في الواقع بعض العلماء يكاد يحصر المذاهب في مسـألة التحسين والتقبيح العقليين بمذهب المعتزلة ومذهب الأشعرية [العبدي 561خ: 1/ 101/ و]!

وعلـى أي حـال؛ فمثل هـذا الاعتذار الـذي قدمه القاضـي الباقلاني لم يقبلـه تاج الدين السـبكي في مثل القفـال الكبير؛ لمعرفته برسـوخه في علم الـكلام، وإنما ارتضى ما حـكاه المحدث والمؤرخ ثقة الدين ابن عسـاكر (تـ571هـ/ 1176م) من اعتناق القفال الكبير مذهب أبي الحسن الأشعري (تـ336هــ/ 947م) بعد ذلـك، وأن هـذه الآراء الأصوليـة الاعتزالية كان يقول بها أول أمره [السبكي 1992: 3/ 201؛ الزركشي 2002: 106-107]. ولسنا هنا في مقام تحرير ما استقر عليه الموقف العقدي للقفال الكبير؛ وإنما أردنا أن نبين امتداد المشـاركة الاعتزالية -أو المتأثرين بهم- في أصول الفقه لدرجة شرح كتب المخالفين لهم عقديًا، وهذا أمر يزعم عز الدين ابن أبي الحديد المدائنـي (تـ656هـ/ 1258م) -وهو معتزلـي- أن المعتزلة لم يفعلوه من قبل [المدائني 1996: 84]!

والحقيقة أن مظان أصول الفقه في كتابات المعتزلة المذكورة في المصادر المتاحة تعطي مؤشرًا على مستوى المشاركة العالية التي قدمها متكلموهم وفقهاؤهم في هذا العلم، سواء على مستوى التأليف الجامع لأبواب أصول الفقه المستقل أو التبعي، أم على مستوى تخصيص بعض مسائل هذا العلم بالتصنيف المفرد، أم على مسـتوى بحث بعض مسـائل أصول الفقه ضمن كتـب أخرى؛ لكـن ينبغي أن نلاحظ أننا اعتمدنا في بعض ما سنسـرده الآن مـن هذه الكتابات الاعتزاليـة على مجرد العنوان الـذي رصدته المصادر؛

إذ ليس لدينا علم بمحتوى الكتاب، فقد يكون بعنوان: **الاجتهاد** وهو في أبواب علم الفقه، أو بعنوان: **الأصول** وهو في أبواب علم الكلام. وأيضًا فقد نذكر كتابًا مفردًا في مسألة هي مشتركة بين علم أصول الفقه وعلم آخر، أو نذكر كتابًا وردت فيه مسائل أصولية وإن لم يكن هذا الكتاب خالصًا لهذا العلم، وكثير من كتب المتقدمين هي من هذا النوع؛ إذ تحتوي على مسائل وأجوبة في شتى العلوم.

وأما ما يتعلق بمؤلفي هذه الكتابات فقد ذكرنا رجالات المعتزلة المشهورين، ومن ترجح أنه منهم أو وافقهم في أصل العدل تحديدًا؛ لتأثير هذا الأصل على عدد من المسائل الأصولية، فالاعتزال هو القول بالأصول الخمسة كما يذكر ذلك أبو الحسين الخياط [الخياط 1925: 126-127]، بينما يذكر تلميذه أبو القاسم البلخي أن الاعتزال في عصره صار سمة لمن يقول بالتوحيد والعدل ولم يعتقد من سائر المقالات ما يزيل الولاية ويوجب العداوة [البلخي 2018ب: 169]. مع وجوب الحذر من ممارسة الاستكثار بعدد رجالات المذاهب التي يقع فيها بعض متكلمي الفرق ومؤرخيها، ومن هنا تقع منازعة -لها اعتبارها في حالات كثيرة- في نسبة هذا العالم أو ذاك إلى مذهب معين؛ فمثلًا نرى الحاكم الجشمي (ت494هـ/ 1100م) ينسب جماعة من الفقهاء والأصوليين إلى القول بالعدل[1]، فالسؤال

(1) عد الحاكم الجشمي جماعة من الأصوليين ضمن القائلين بالعدل، ولسنا متأكدين من كونهم موافقين للمعتزلة الموافقة التامة في باب العدل، ومن هؤلاء الأصوليين:

- أبو بكر محمد بن عبد الله البغدادي الصيرفي، من فقهاء الشافعية [الجشمي 657خ: 1/ 93/ ظ]؛ ويعد أول من شرح رسالة الشافعي [الحبشي 2017: 2/ 672]. وهو يتوقف في حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع؛ مخالفًا بذلك البصريين القائلين بأنها على الإباحة والبغداديين القائلين بأنها على الحظر [الشيرازي 1983: 532-533]، وأيضًا فهو =

هنـا: هل هذا لأجل موافقتهم المعتزلة في مبدأ التحسـين والتقبيح العقليين فقط؟ فإن كان كذلك؛ فلا يلزم من هذا أنهم يقولون بالعدل؛ لأنه يوجد من يجمع بين القول بمبدأ التحسـين والتقبيح العقليين مع القول بأن الله خالق أفعال العباد. وهذا -كما سبق- قول طوائف من الصفاتية. وعليه؛ فإن هذه

= لا يوافق المعتزلة في عدم إجازة نسخ الشيء قبل وقت فعله بحسب حكاية بعض العدلية عنه [الهاروني 2013: 2/ 25]؛ لكن بعض أصوليي الصفاتية ينسبونه إلى موافقة المعتزلة في هذه المسـألة [الشـيرازي 1983: 260]. وقد ذكر ابن فورك الأصفهاني (تـ406هـ/ 1016م) أنه جرى بينه وبين أبي إسـحاق المروزي (تـ340هـ/ 951م) وأبي الحسـن الأشـعري في مدينة بغـداد مباحثة حول مسـألة دلالة أفعال النبي ﷺ على الوجـوب [ابن فورك 1986: 192]. له شـرح **الرسـالة**، و**البيان في دلائل الإعلام على أصول الأحـكام**، و**الإجماع**، و**نقض كتاب عبيد الله بن طالب الكاتب لرسـالة الشـافعي**. ووصف كتابه في أصول الفقه بأنه لم يُسـبق إلى مثله [النديم 2009: 2/ 1/ 51؛ البغدادي 2001: 3/ 472؛ الشـيرازي 1981: 111؛ ابن خلكان 1978: 4/ 199].

- وأبـو بكـر محمد بـن محمد بن جعفـر الدَّقاق / ابن الدقـاق (تـ392هــ/ 1002م) الملقب بــ: (خُبَـاط) [البغـدادي 2001: 4/ 373؛ الجشـمي 657خ: 1/ 93/ ظ؛ كحالة 1993: 3/ 634]، ومن اختياراته أن مفهوم اللقب حجة [الدمشـقي 1978: 1/ 155]. له كتاب في **الأصول على مذهب الشافعي** [البغدادي 2001: 4/ 373].

- والقاضـي أبـو زيد عبيد الله بـن عمر الدَّبُوسـي الحنفـي (تـ430هــ/ 1039م)، واضع علم الخـلاف ومبرزه إلى الوجـود، وهو من فقهاء الحنفية [الجشـمي 657خ: 1/ 93/ ظ]. ولا نعلم حقيقة مسـتند نسـبته إلى القول بالعدل، فهل هو لأجل قوله بعدم جواز النسـخ إلا بعد التمكن من الفعل [الدبوسـي 2009: 2/ 419]؟ وهذا القول وإن كان لا يتسـق مع مذهب القائليـن بخلق أفعال العباد إلا أنه قال به بعضهم [السـمرقندي 1984: 713]، وفي عبارات الدبوسي ما يوحي بأنه يتبنى العدل الاعتزالي [الدبوسي 2009: 3/ 547، 574]، وإن كان اسـتخدم مصطلح أهل السـنة والجماعة منتصرًا لرأيهم في مسـألة إبطال الإلهام [الدبوسـي 2009: 3/ 375]، وهـذا المصطلح وإن كان غيـر دارج في الأدبيات الاعتزالية إلا أنه يمكن أن يُقـال إن اسـتخدامه لا ينافي قوله بالعدل لو ثبت ذلك عنه. لـه **تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**، و**الأنوار في أصول الفقه** [حاجي ×: 1/ 196، 467].

الموافقة منهم على أصل هذا المبدأ لا تخرجهم عن وصف (**المجبرة**) الذي يطلقه المعتزلة على مخالفيهم في مسألة خلق أفعال العباد. وقد استبعدنا هنا الكتب الأصولية لمن كان ينتمي إلى مذهب مستقل من العدلية؛ كالزيدية والاثني عشرية، فإننا لم نذكرها في هذا التعداد، وإن وافق مؤلفوها المعتزلة في بابي التوحيد والعدل؛ لأن لهم مذاهبهم الفقهية الخاصة بهم. ومن هذه الكتب التي ذكرتها المصادر ما يلي(1):

1- أبو حذيفة واصل بن عطاء. له كتاب **الفتيا** [النديم 2009: 1/ 2/ 561]، ومحتمل أنه بحث فيه بعض المسائل الأصولية.

2- أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (ت200هـ/ 816م)، المفسر المشهور، ويحكى خلافه في الكتب الكلامية في مسألة وجوب الإمامة [عبد الجبار x: 20/ 1/ 48؛ النسفي 1993: 2/ 823؛ الآمدي 2004: 5/ 122؛ المؤيد 2008: 2/ 538]. له **الرد على أهل الفتوى** [النديم 2009: 1/ 2/ 595]، ويبدو أنه ذكر فيه رأيه في عدم تصويب المجتهدين في الفروع الذي يُنسب له في كتب أصول الفقه.

---

(1) من الحنفية العراقيين المصنفين في أصول الفقه: القاضي أبو عبد الله محمد بن أبي موسى عيسى الضرير، له كتاب في أصول الفقه يقع في ثمانية مجلدات [القرشي 1993: 3/ 295-296، 4/ 63-64]، ويحتمل أنه في مسائل ظاهر الرواية في الفقه الحنفي. ولم تذكر مصادر ترجمته -التي اطلعنا عليها- أنه من المعتزلة؛ لكن بحكم المذهب الفقهي والمدة الزمنية والبيئة المكانية= فمرجح أن يكون منهم.

كما ذكر النديم أبا بكر محمد بن عبد الله البردعي (ت: ق4هـ/ ق10م) ضمن فقهاء الشُّراة (= الخوارج)، إلا أنه ذكر عنه -وقد التقى به عام: (340هـ/ 951م)- أنه كان يظهر الاعتزال. ولعله كان يقول بأصل العدل؛ فطوائف من الخوارج المتقدمين توافق المعتزلة فيه أو في بعضه [الشهرستاني 2019: 1/ 418، 427]. له **الجامع في أصول الفقه**، **والناسخ والمنسوخ في القرآن** [النديم 2009: 2/ 1/ 126].

3- أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي رئيس معتزلة بغداد في عصره [عبد الجبار 2017: 243]، بل يُقال إنه هو من نشر هذا المذهب في بغداد وجميع معتزلة بغداد من مستجيبي دعوته [البلخي 2018ب: 166؛ الملطي 2009: 30]. له كتاب **اجتهاد الرأي**، ورد على **أصحاب أبي حنيفة** [النديم 2009: 1/ 2/ 513].

4- أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة (ت220هـ/ 835م)، ذكره الحاكم الجشمي ضمن الفقهاء القائلين بالعدل [الجشمي 657خ: 1/ 92/ ظ]، وروي عن الشافعي نسبته إلى القول بخلق القرآن [اللالكائي 1995: 1/ 236]؛ لكنه لا يوافق المعتزلة في أصل الوعد والوعيد [الجصاص 2007: 1/ 103]. له **كتاب الحجة، والحجج الصغير، والحجج الكبير، وكتاب خبر الواحد، وكتاب إثبات القياس، والمجمل والمفسر، وكتاب اجتهاد الرأي، والرد على الشافعي وبشر المريسي في الأخبار** [الجصاص 2007: 1/ 103، 156، 158، 3/ 146؛ النديم 2009: 2/ 1/ 25؛ الهاروني 2013: 1/ 279، 2/ 156].

5- أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، من المعتزلة البصريين، وهو ممن يتردد ذكره في كتب أصول الفقه في مسألة حجية الإجماع والقياس، وقد وصفه فخر الدين الرازي بأنه أدق المعتزلة نظرًا وأعوصهم فكرًا [الرازي 2004: 223]. له كتاب **النَّكْت** [النديم 2009: 1/ 2/ 572]، ورد فيه اعتراضات متعلقة بأصول الاستدلال الفقهي؛ منها رأيه الشهير في إنكار حجية الإجماع [المدائني 1959: 6/ 129]. وقد جمع جوزيف فان إس مقتطفات منه ونشرها في ألمانيا عام: (1972م) بعنوان:

Das Kitab an-Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al-Futya des Gahiz.

6- أبو موسى عيسى بن صبيح المردار، الملقب بـ: (**راهب المعتزلة**)، من المعتزلة البغداديين. له **كتاب على أصحاب اجتهاد الرأي** [النديم 2009: 1/ 2/ 574].

7- أبو عبد الرحمن أحمد بن يحيى الشافعي (تـ: ق3هـ/ ق9م)، ممن صحب الشافعي فنُسب إليه [الذهبي ×ب: 4/ 547]، ووصفه تقي الدين ابن تيمية بأنه من أعظم الناس قولًا بالقياس وأنصرهم لأصول الشافعي [ابن تيمية 1435: 2/ 833]. وهو معدود كذلك من أصحاب معمر بن عباد السلمي (تـ215هـ/ 830م) من معتزلة البصرة [الخياط 1925: 53]؛ لذا ذكره الحاكم الجشمي ضمن الفقهاء القائلين بالعدل، وذكر أيضًا أنه سأل أحمد بن الحسين البيهقي (تـ458هـ/ 1066م) -المحدث الشافعي المشهور- عنه، فكان مما أجابه: «**وإنما ترك أصحابنا روايته لأنه اشتهر بمذهب الاعتزال**» [الجشمي 657خ: 1/ 92/ ظ]. ويبدو أنه كتب مؤلفًا في تعداد من يوافق المعتزلة في باب القدر؛ حيث نرى أبا القاسم البلخي ينقل عنه كثيرًا في هذا الجانب [البلخي 2018ب: 170، 171، 172، 173، 174، 176، 181، 182، 185، 187]، كما ذكر رأيًا له فيه تفصيل في الخلاف بعد إجماع سابق [البلخي 2018ب: 490]. له **كتاب الإجماع والاختلاف**، و**المقالات في أصول الفقه** [النديم 2009: 2/ 1/ 51].

8- أبو بشر / أبو معن ثمامة بن أشرس النميري (تـ232هـ/ 846م)، من المعتزلة البصريين. له **كتاب الحجة** [النديم 2009: 1/ 2/ 576]، ويحتمل أنه في أصول الدين. ونسب له النديم كذلك **كتاب الخصوص والعموم في الوعيد**، وإن كان هذا الكتاب يتناول أحد الأصول الخمسة عند المعتزلة، إلا أن له علاقة بمبحث العام، ويشير أصوليو المعتزلة إلى أن من ثمرة الخلاف في عموم الأخبار الخلاف في أصل الوعيد [الجصاص 2007: 1/ 101-102].

9- أبـو محمد جعفر بن مبشـر الثقفي، مـن المعتزلـة البغداديين، ومن نفـاة القياس [عبد الجبـار ×: 17/ 298]. له **معرفة الحجة، والاجتهاد، والناسـخ والمنسـوخ، وكتاب الإجماع ما هو؟** وكتاب **على أصحاب القياس والرأي** [الخياط 1925: 81؛ النديم 2009: 1/ 2/ 577].

10- أبـو الهذيـل محمد بـن الهذيل العـلاف (ت235هـ/ 850م)، من المعتزلـة البصريين وهو من الشـخصيات المحوريـة في تاريخ المعتزلة. له كتاب **الحجة**، ويُفهم من بعض المنقولات عنه أنه تناول مسـائل من أصول الفقـه [عبد الجبار 2017: 297]. وذكر أبو الحسـين الملطي (ت377هـ/ 987م) أنه وضعه في الأصول [الملطي 2009: 31]، ويحتمل أنه يقصد أصول الدين.

11- أبـو جعفر محمد بن عبد الله الإسـكافي، من المعتزلـة البغداديين. لـه كتـاب **القاضي بين المختلفـة**، ويُفهم أنه تناول فيـه موضوع حجية خبر الآحاد [عبد الجبار 2017: 158].

12- أبو عثمان عمـرو بن بحر الجاحظ، من المعتزلة البصريين. له كتاب **الأخبار وكيف تصح**، وكتاب **أصول الفتيا والأحكام**، وكتاب **الأخبار**، وصيغة **الكلام** [الجاحـظ 1965: 1/ 9؛ النديم 2009: 1/ 2/ 585-586؛ ابـن متويه 2009: 1/ 207]. وتوجد بعض المنقولات من كتابه **الأخبار**، ولا ندري هل هي من كتاب **الأخبار وكيـف تصح** أو من **كتاب الأخبار**؟ نقلها ابن المرتضى (ت840هـ/ 1436م) في كتابـه **المنية والأمل** [ابن المرتضى 1990: 46-53، 54-59]، وابن المرتضى ناقل عن شـرح رسـالة **الحور العين** لنشـوان الحميري (ت573هـ/ 1178م). كما توجـد بعض المنقـولات عن كتابه **أصول الفتيا والأحـكام** في بعض المصادر الأصولية [المرتضى 1413: 204؛ الرازي 1997: 4/ 308].

13- أبـو عبـد الله محمد بن شـجاع الثلجـي (تـ266هـ/ 880م)، من كبـار فقهاء أهل الرأي في عصره، وهو معدود من الفقهاء القائلين بالتوحيد والعـدل إلا أنه يتوقف في مسـألة خلق القرآن [النديم 2009: 2/ 1/ 29؛ الجشـمي 657خ: 1/ 92/ ظ]. ينقل الجصاص الرازي بعض آرائه الأصولية ويحيل على كتبه [الجصاص 2007: 1/ 246].

14- أبـو الحسـين عبـد الرحيـم بـن محمـد الخيـاط، مـن المعتزلـة البغداديـيـن. لـه **كتاب الرد على مـن أثبت خبر الواحـد** [البلخـي 2018أ: 65؛ النديم 2009: 1/ 2/ 610]. ووصل إلينا من تراثه **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، وهو وثيقـة تاريخية مهمة، وفيه حديث عن بعض الآراء الأصولية لرجالات المعتزلة الأوائل.

15- أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (تـ303هـ/ 916م)، شيخ المعتزلـة البصرييـن في عصره، وعلى يده ويد ابنه أبي هاشـم انتهى التقعيد لآراء هـذه المدرسـة، وإذا أطلـق في كتـب المعتزلة مصطلح: **(الشـيخان، الشيخين)**= فهما المراد منه. له **كتاب الاجتهاد**، و**كتاب الأخبار**، و**الأصول** (= ويحتمل أنه في أصول الدين) [النديم 2009: 1/ 2/ 607؛ الهاروني 2013: 3/ 331، 4/ 218، 250، 291؛ البصري 1965: 2/ 722؛ الجشـمي 2584خ: 3/ 126/ ظ؛ الخوارزمي 2011: 199]، و**جـواب مسـألة محمد بن زيد الواسـطي** (تـ307هـ/ 919م) [الهـاروني 2013: 4/ 219؛ الجشـمي 2584خ: 3/ 126/ ظ]، ويظهـر -مـن خـلال ما نُقل عن هذا الجواب من تجويزه القول بالأشبه- أنه في أصول الفقه. ونقل القاضـي عبد الجبـار رأيًا لأبي علـي الجبائي في أصول الفقـه وأحال على كتاب **جوابات الخراسـانيين** [عبـد الجبار ×: 17/ 72]، ويبـدو أن لهذا الكتاب نسـخًا مختلفـة [ابن متويـه 2009: 1/ 206]. كما يُنسـب له كتـاب **في المقالات**

(= مطبوع)، ورد فيه حديث عن موضوع النسخ؛ لكن الظاهر أن نسبة هذا الكتاب له لا تصح؛ حيث ترد فيه آراء مخالفة لما ينقله أتباعه عنه؛ لكن من المؤكد أن مؤلف كتاب **المقالات** هذا معتزلي عاش في أوائل القرن الرابع الهجري/ أوائل القرن العاشر الميلادي [الجبائي 2019: 84، 116].

16- أبو الحسن علي بن موسى بن يزداد -وقيل: يزيد- القمي الحنفي (تـ305هـ/ 917م)، من الفقهاء القائلين بالعدل [الجشمي 657خ: 1/ 93/ و]. له **كتاب إثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد** [النديم 2009: 2/ 1/ 32].

17- أبو القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي البلخي، شيخ المعتزلة البغداديين في عصره، وعندما يذكر متأخرو البصريين خلاف البغداديين فالغالب أنهم يقصدونه هو وحده. له **رد على كتاب الرد على من أثبت خبر الواحد** لأبي الحسين الخياط [البلخي 2018أ: 65]، و**نقض السِّيْرجاني** [عبد الجبار 2017: 158]، ولعله هو **قبول الأخبار ومعرفة الرجال** (= مطبوع) بحسب ترجيح محققه [البلخي 2018أ: 30]. كما تناول بعض مسائل أصول الفقه في كتابه **المقالات** (= مطبوع) منها: الناسخ والمنسوخ، ومحكم القرآن ومتشابهه، ونسخ القرآن بالسنة، والإجماع، والاجتهاد، وخبر الواحد، وغيرها.

18- أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي، مؤسس الاتجاه البهشمي البصري، الذي سيتبناه غالب المعتزلة في عهد الدولة البويهية، بسبب دعم الوزير البويهي الصاحب ابن عباد الطالقاني (تـ385هـ/ 995م) له [البغدادي x: 196]. له **كتاب الاجتهاد، والبغداديات، والأوامر** [النديم 2009: 1/ 2/ 627؛ عبد الجبار x: 12/ 192؛ الهاروني 2013: 3/ 225]. ونقل **القاضي عبد الجبار** رأي

أبي هاشم الجبائي فيما يتعلق بتأتي التصديق والتكذيب في الخبر محيلًا إلى كتاب **الأبواب** [عبد الجبار ×: 15/ 321]، وكذلك نقل الحاكم الجشمي رأيه في مسألة العموم محيلًا إلى نفس الكتاب [الجشمي 657خ: 2/ 288/ ظ]، ولعل المقصود كتاب **نقض الأبواب**، و**الأبواب** كتاب لعباد بن سليمان الصيمري (ت: ق3هـ/ ق9م) من معتزلة البصرة [ابن متويه 2009: 1/ 119]، إلا أن النديم ذكر من مؤلفات أبي هاشم الجبائي **كتاب الأبواب الصغير**، و**كتاب الأبواب الكبير** [النديم 2009: 1/ 2/ 627]، وينقل أيضًا أبو المعالي الجويني عن كتاب له ويعنون له بـ: **الأبواب** [الجويني 1992: 1/ 100-101]. ونقل القاضي عبد الجبار عن كتاب أبي هاشم الجبائي **نقض الإلهام** كلامًا له في أن بعض الأخبار تعلم صحتها باضطرار [عبد الجبار ×: 17/ 193].

19- أبو مسلم محمد بن علي بن مهربزد بن بحر الأصفهاني (ت322هـ/ 934م)، المفسر الذي ينسب له إنكار وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية خاصة، وله كتاب في هذا الموضوع يدعى بـ: **الناسخ والمنسوخ** [ياقوت 1993: 6/ 2438].

20- أبو بكر أحمد بن علي بن بَيْغَجُور الإخشاد (ت326هـ/ 938م)، ويُعرف بـ: (**ابن الإخشيد**)، تُنسب طريقة له في الكلام يطلق عليها: (**الإخشيدية**)، وكانوا على خلاف مع تيار البهشمية [التوحيدي 1999: 7/ 249؛ عبد الجبار 2017: 337؛ البستي 2003: 101-102]. له كتاب **الإجماع**، و**المعونة في الأصول** [النديم 2009: 1/ 2/ 622]، ويحتمل أن الكتاب الثاني في أصول الدين.

21- أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (ت340هـ/ 952م)، شيخ الحنفية العراقيين في عصره، وآراؤه حاضرة في عموم كتب الأصوليين.

وفي حكاية أبي الطيب ابن شهاب العطار (تـ356هـ/ 967م) ما يُفهم منه أنه لا يقول بأصل الوعيد؛ لأنه يتوقف في عموم الأخبار دون الأمر والنهي؛ لكن الجصاص الرازي ذكر أنه لم يسمع عنه هذه التفرقة [الجصاص 2007: 1/ 101-102]. له كتاب في **الأصول التي عليها مدار كتب الأئمة** (= مطبوع)، وهو أشبه بالقواعد الفقهية، وعليه شرح لنجم الدين النسفي (تـ537هـ/ 1142م) من الحنفية الماتريدية.

22- أبو بكر الفارسي (تـ: ق4هـ/ ق10م)، من فقهاء الشافعية، ولعله أحمد بن الحسن بن سهل المترجم في طبقات الشافعية [السبكي 1992: 2/ 184-186؛ الدمشقي 1978: 1/ 94-95]. وهو معدود من الطبقة التاسعة من المعتزلة، وأخذ الاعتزال عن أبي القاسم البلخي [الجشمي 657خ: 2/ 299/ ظ]. ونقل أبو حيان التوحيدي (تـ: ق5هـ/ ق11م) توجيهًا أصوليًا له لما أُنكر عليه شربه من آنية الذهب والفضة [التوحيدي 1999: 1/ 204-205]، وهو ممن يرى وجوب قصر اللفظ على سببه [الجشمي 657خ: 2/ 299/ ظ]. **له كتاب في أصول الفقه قيل عنه: يدل على فضل كثير** [عبد الجبار 2017: 325؛ الجشمي 657خ: 1/ 72/ و، 2/ 312/ و؛ ابن المرتضى 1990: 196. وفيه: «أبو القاسم الفارسي»، ويبدو أنه انتقال نظر].

23- أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار، وقيل: محمد بن إبراهيم [الجشمي 657خ: 1/ 75/ و]. من **فقهاء أهل الرأي**، وهو ممن أخذ عن **معتزلة بغداد** [البغدادي 2001: 7/ 104-105]، وزكاه الجصاص الرازي فيما يحكيه [الجصاص 2007: 1/ 101]. **له كتاب مجالس الفقهاء ومناظراتهم**، في نحو أربعمائة ورقة [النديم 2009: 1/ 2/ 625]، ومحتمل أنه بحث فيه مناهج الفقهاء الأصولية.

24- أبـو بكر محمد بن علي الشاشـي، الملقب بـ: (**القفال الكبير**)، من فقهـاء الشـافعية، بل وصف بأنه من أعـلام هذا المذهب [ابـن الصلاح 1992: 1/ 228]، ونسـبه الحاكـم الجشـمي إلـى القائليـن بالعـدل [الجشـمي 657خ: 1/ 93/ ظ]. له **شـرح رسـالة الشـافعي، وكتاب في أصول الفقـه** [النديم 2009: 2/ 1/ 56-57؛ الشيرازي 1981: 112].

25- أبـو الحسـين الطوابيقـي البغـدادي الشـافعي، ويبدو أنـه هو أبو الحسين أحمد بن عبد الله بن محمد الطرائفي (تـ365هـ/ 976م) المترجم في طبقات الشـافعية [السبكي 1992: 3/ 17]، فيكون حدث تصحيف في نسبته. وهـو معدود من الطبقة العاشـرة من المعتزلة، ممن تتلمذ على أبي هاشـم الجبائي. له **كتاب في أصول الفقه على خلاف كتب الفقهاء** [عبد الجبار 2017: 338؛ الجشمي 657خ: 1/ 74/ و؛ ابن المرتضى 1990: 201].

26- أبـو عبـد الله الحسـين بـن علـي البصـري (تـ369هـ/ 980م)، الملقـب بـ: (**الجعل**)، مـن فقهاء الحنفية العراقيين، ومـن كبار الأصوليين والمتكلميـن، وكثيـرًا ما تُذكر آراؤه في الكتب الأصوليـة، إضافة إلى ورود آرائـه الكلامية في مصنفـات المعتزلة وزيدية إيـران [الهـاروني 2011: 34]. له **كتـاب الأصول، ونقض كتاب أصول الفتيا والأحكام** [عبد الجبار 2017: 334؛ الهاروني 2013: 3/ 226].

27- أبـو بكـر أحمـد بن علـي الجصـاص الرازي، مـن كبـار الحنفية العراقييـن في عصره، وعده الحاكم الجشـمي من أصحابهم [الجشـمي 2017: 406]. له كتاب **الفصول في الأصول** (= مطبوع).

28- القاضي أبو عمر أحمد بن محمد الخلال البصري (ت: ق4هـ/ ق10م) تولى قضاء مدينة تكريت، وكان حيًا في عام: (377هـ/ 987م). له **كتاب الأصول** [النديم 2009: 1/ 2/ 626]، ويحتمل أنه في أصول الدين.

29- أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت384هـ/ 994م)، من علماء اللغة المشهورين، وهو معدود من الإخشيدية [ابن متويه 2009: 2/ 730]؛ لذا من الطبيعي أن نرى له مصنفات في الرد على أبي هاشم الجبائي. له **القياس**، **والحظر والإباحة**، وكتاب **نقدات الاجتهاد**، وكتاب **أصول الفقه**، وكتاب **الأوامر**، وكتاب **العلل** -ويحتمل أنه في العلل الكلامية-، وكتاب **الأخبار والتمييز**، **والرد على مسائل البغداديات** [القفطي 2005: 2/ 296].

30- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري، تعرض في كتابه **الفروق** والذي تكلم فيه عما يعرض منها في كتاب الله تعالى وما يجري في ألفاظ الفقهاء والمتكلمين وسائر محاورات الناس= إلى فروق تتعلق بأصول الفقه في مواضع كثيرة [العسكري 2002: 42-43، 45، 48، 74-75، 77، 78-79، 79-80، 83، 88، 110-113].

31- القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الأسدابادي الهَمَذاني، شيخ المعتزلة البصريين في عصره، وأحد من انتهى على يده اكتمال علم أصول الفقه [الزركشي 1992: 1/ 6]، وهو معدود من الشافعية [الجشمي 2017: 373؛ السبكي 1992: 5/ 97-98]. له **كتاب العمد**، **وشرح العمد**. **والعمد** هو كتابه الأساس في هذا العلم، شرحه بنفسه، وقام ثلاثة من طلابه بوضع أعمال عليه، أحدهم من الزيدية، وهو أحمد بن الحسين بن أبي هاشم القزويني (ت: ق5هـ/ ق11م) الملقب بـ: **(مانكديم)**، وأطلق على عمله

عنوان: **مجموع العمد** [مانكديم 2006: 751]. كما شرحه أبو جعفر محمد بن يعقوب الهوسمي الديلمي (تـ455هـ/ 1063م)، من زيدية شمال إيران؛ إذ ذُكر له كتاب **تعليق العمدة في أصول الفقه** [ابن القاسم 2001: 2/ 1114]، ونرجح أن **العمدة** تحريف عن **العمد**. وقد ذكر حمادي ذويب أن قسمًا من كتاب **العمد** حقق في كلية الآداب في مدينة فاس عام: (1989م)، وأن باحثًا آخر عثر على الجزء الأكبر من هذا الكتاب وحققه في جزءين [ذويب 2009: 92]! ولسنا متأكدين من دقة هذه المعلومة؛ إذ قد يكون هذان الباحثان حققا نسخة مكتبة الفاتيكان المعنونة بـ: **الاختلاف في أصول الفقه**، والمحفوظة برقم: [1100]، وظنا أنها هي كتاب **العمد**؛ علمًا أن فؤاد سزكين (تـ1439هـ/ 2018م) قد طرح احتمال كون هذه النسخة هي كتاب **العمد** [سزكين 1991: 1/ 4/ 83]؛ لكن هذه النسخة ما هي إلا مجرد قطعة من كتاب **المجزي في أصول الفقه** لأبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني (تـ424هـ/ 1033م)، أحد أئمة الزيدية في شمال إيران، وممن تتلمذ على أبي عبد الله البصري [الجشمي 2017: 386]، ويكثر الحاكم الجشمي من نقل آرائه الأصولية [الجشمي 657خ: 2/ 271/ ظ، 2/ 272/ ظ، 2/ 279/ و، 2/ 281/ و، 2/ 283/ و، 2/ 293/ و، 2/ 294/ و، 2/ 301/ و، 2/ 301/ ظ، 2/ 303/ ظ، 2/ 308/ ظ، 2/ 309/ و، 2/ 309/ ظ، 2/ 314/ و، 2/ 321/ ظ، الجشمي 2584خ: 3/ 8/ ظ، 3/ 26/ و، 3/ 33/ ظ، 3/ 34/ و، 3/ 102/ و، 3/ 105/ و، 3/ 126/ ظ، 3/ 132/ ظ، 3/ 134/ و]. وعلى هذه النسخة الفاتيكانية نشر د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد عام: (1410هـ) ما رجح أنه **شرح العمد** لأبي الحسين البصري [البصري 1410: 1/ 21-22]. وكتاب **النهاية في أصول الفقه**، وذكر الحاكم الجشمي أن القاضي عبد الجبار لم يُسبق إلى مثل هذه الكتب الثلاثة الجامعة [عبد الجبار

×: 17/ 102، 20/ 2/ 258؛ البصري 1964: 1/ 324، 437؛ الجويني 1992: 1/ 158، 2/ 750؛ الجشمي 2017: 375؛ الخوارزمي 2011: 199؛ ابن المرتضى 1990: 204].

و**تعليق البغداديات** [ابن متويه 2009: 1/ 30]، و**شرح مقالات** أبي القاسم البلخي [عبد الجبار ×: 20/ 2/ 258؛ المدائني 1959: 1/ 8]، والجزء السابع عشر من كتابه **المغني في أبواب التوحيد والعدل** المعنون بـ: **الشرعيات**= خصصه لفن أصول الفقه (= مطبوع). ويحيل القاضي في هذا القسم على ما يطلق عليه: **أصول الفقه**، ويبدو من خلال سياق كلامه أنه كتاب مستقل بهذا العنوان [عبد الجبار ×: 17/ 89، 91، 125، 138، 214، 263، 338]! كما خصص في الجزء الخامس عشر من كتابه **المغني** المعنون بـ: **النبوات والمعجزات** قسمًا عنونه بـ: الكلام في الأخبار [عبد الجبار ×: 15/ 317-409]. وكتاب **المغني** شرع القاضي عبد الجبار في تصنيفه عام: (360هـ/ 970م) وفرغ منه في عام: (380هـ/ 990م) [عبد الجبار ×: 20/ 2/ 257]، وذكر فيه أنه أملى **كتاب العمد** و**كتاب النهاية في أصول الفقه** -وكتبًا أخرى لا ندري هل هي في أصول الفقه أو في أصول الدين- قبل شروعه في تصنيف كتاب **المغني**. وأما **شرح المقالات**؛ فقد أملاه في أثناء تصنيفه لكتاب **المغني** [عبد الجبار ×: 20/ 2/ 258]، وقد أشار **لشرح المقالات** ابن سينا (تـ428هـ/ 1037م) في إحدى رسائله [ابن سينا 1953: 155، 158]. وهذا يبين مدى القيمة العلمية التي يكتسبها الجزء السابع عشر من كتاب **المغني**؛ حيث هو متأخر عن كتاب القاضي عبد الجبار الرئيس في أصول الفقه، أي: **العمد**؛ لكن القاضي عبد الجبار عاش بعد إملاء كتاب **المغني** قرابة خمس وثلاثين سنة، فمن المتوقع أن تكون له مؤلفات أخرى في أصول الفقه كتبها بعد عام: (380هـ/ 990م)؛ ويحتمل أن منها كتابه **شرح العمد**، أو أنه أعاد ما كتبه سابقًا في إبرازة ثانية.

وكتاب **المحيط** بالتكليف في أصول الدين، وشرح **المحيط**، وتعليق كتاب **المحيط** [الخوارزمي 2012: 18، 34، 61، 144، 231، 561، 575، 837، 844، 869]، وإذا كان **المحيط** هذا هو نفس الكتاب الذي علق عليه أبو محمد ابن متويه (ت: ق5هـ/ ق11م) في كتاب **المجموع في المحيط بالتكليف**= فإن المتن الأساس يحتوي على مسائل من أصول الفقه؛ لأن كتاب **المجموع** يحتوي على أبواب من أصول الفقه -كما سيأتي-، وهو تابع لما ذكره القاضي عبد الجبار في **المحيط**، وقد أشار ابن متويه في مواضع إلى ما ذكره القاضي عبد الجبار من ذلك وبين غرضه فيه؛ ومن ثمة يترجح لنا أن العناوين التي عنون بها ابن متويه تلك الأبواب في كتاب **المجموع** هي نفس عناوين القاضي عبد الجبار في **المحيط** أو قريبة منها.

ومن أمثلة تلك الإشارات التي ذكرها ابن متويه ما ذكره في باب في إثبات العموم والخصوص بعد أن ساق جملة من الكلام فيهما فقال [ابن متويه 8737خ: 37/ ظ38-/ و]: «**فإذا تقررت هذه الجملة عدنا إلى ما ذكره في الكتاب | [38/ و] من منازل العموم والخصوص ومراتبهما، وقد رتب الخصوص ثلاث رتب، وزاد العموم رتبة...**».

وقال [ابن متويه 8737خ: 38/ و]: «**... ثم ذكر في آخر الباب أن الأسماء على ضربين: أحدهما يفيد فائدة واحدة فلا تتعداه. والثاني يفيد أكثر من فائدة واحدة...**».

وقال في أول باب كيفية دلالة المجمل وما يحتمل [ابن متويه 8737خ: 38/ ظ]: «**اعلم أن الباب الأول ذكره في الخطاب الذي لا يحتمل ولا يُعد في باب المجمل، وهو الذي يمكن بظاهره معرفة ما يتناوله، وأفرد في هذا الفصل ما يخالف ذلك فيُعد من المجمل، وهو الذي إذا ورد على العارف باللغة لم يتهيأ له معرفة المراد**

إلا على جملة ويفتقر في معرفة التفصيل إلى دلالة...».

وفي باب في إثبات الإجماع في كونه دلالة [ابن متويه 8737خ: 46/ و]: «**ثم بين -رحمه الله- أنه لا يجوز أن يتفق إجماع الأمة على أمر من الأمور إلا لدلالة؛ لأن ما صدر لا عن دلالة لا يمكن القضاء بكونه صوابًا، وأحوال الأدلة على سواء في صحة جمعهم على بعض الأحكام، وإنما يريد بذلك أنه كما يصح اتفاقهم على شيء لأنه من كتاب الله يصح لبعض السنن ويصح القياس والاجتهاد، ويجوز أن يكون الذي يجمعهم دليلًا واحدًا ويجوز أن يكون لكل منهم دليل على حاله ثم تختلف حال هذه الأدلة في الجلاء والغموض**».

وكتاب **المحيط** للقاضي عبد الجبار ستنشر قطع منه في أوروبا [حمدان وزابينه 2012: ز]. وأيضًا ينقل أبو الحسين البصري وأبو محمد ابن متويه والقزويني وركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (ت536هـ/ 1141م) -وبعضهم ينقل آراء أصولية- عما أطلقوا عليه: **الدرس** [البصري 1964: 1/ 247، 437؛ الخوارزمي 2012: 61]؛ لكن لا ندري هل يقصدون الدروس التي كان يلقيها القاضي عبد الجبار على طلابه، ويقومون بتدوينها، أو أنهم يقصدون كتابًا معنونًا بـ: (الدرس)، وإن كان صنيع دانيال چيماريه يوحي بأنه فهم أنه كتاب للقاضي عبد الجبار [ابن متويه 2009: 2/ 767]. ونسب د. عبد الكريم عثمان للقاضي عبد الجبار كتاب **الاختلاف في أصول الفقه** (= الخلاف بين الشيخين)، وذكر أن مخطوطته هي المحفوظة في مكتبة الفاتيكان برقم: [1100] [مانكديم 2006: 20]، وسبق بيان حقيقة هذه النسخة. وللقاضي عبد الجبار فعلًا كتاب **الخلاف بين الشيخين** [ابن متويه 2009: 2/ 589]، ومحتمل أنه أورد فيه خلافهما في مسائل أصول الفقه.

32- أبـو عبد الله محمد بن أحمـد بن حُنَيف (تـ: ق5هـ/ ق11م)، ممن تتلمذ على أبي عبد الله البصري. صنف في **أصول الفقه** [الجشمي 2017: 389؛ الجشمي 657خ: 1/ 78/ ظ؛ ابن المرتضى 1990: 206].

33- أبو رشـيد سـعيد بن محمد النيسـابوري (تـ: ق5هـ/ ق11م) كان أول أمـره من المعتزلـة البغداديين ثم انتقل إلى البصريين بسـبب حضوره دروس القاضـي عبـد الجبار، وكان يحظى بتبجيل شـيخه لـه؛ حتى أنه لا ينـادي أحدًا من طلابه بالشـيخ إلا هو! وانتهت إليه الرئاسـة على المعتزلة بعد شـيخه [الجشـمي 2017: 394]، نقل الحاكم الجشـمي عددًا من أقواله في قسـم أصول الفقه من **شرح عيون المسائل** [الجشمي 657خ: 2/ 314/ و، الجشمي 2584خ: 3/ 8/ ظ، 3/ 48/ ظ، 3/ 54/ و، 3/ 54/ ظ، 3/ 55/ و، 3/ 64/ و، 3/ 70/ ظ، 3/ 105/ و، 3/ 132/ ظ]. وهـذه المنقولات توحي بأن له كتابًا في أصول الفقه، أو أورد في بعض كتبه الكلامية مسائل من أصول الفقه.

34- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري إحدى الشخصيات المؤثـرة في علم أصول الفقه، وهو كذلك من الشـخصيات المؤثرة في علم أصول الدين، لدرجة أن نشأت مدرسة في علم الكلام تُنسب له. ولن يقتصر الانضمـام لهـا علـى بعض المعتزلـة ممن جاؤوا بعـده، بل سـتنتقل آراؤه ونظرياتـه إلى بعض متكلمي الزيدية والاثني عشـرية والأشـعرية أيضًا. له كتاب **المعتمد** (= مطبوع)، وهو كتابه الأصولي الرئيس، ويعتبر من أحسن كتب المتكلمين [ابن خلدون 2005: 3/ 18]، ويتميز بكون مؤلفه سـعى فيه إلى تنقيـة علـم أصول الفقه من مسـائل علم الـكلام التي أُقحمت فيـه [البصري 1964: 1/ 7]، وهو يشـير إلى ما جرى منه من متابعته للقاضي عبد الجبار في شرحه الذي وضعه على كتاب شيخه **العمد**. و**زيادات المعتمد** (= مطبوع)،

وكتاب **القياس الشــرعي** (= مطبوع) [البصري 1965: 2/ 991، 1029]. ونســب له شــهاب الدين القـرافي (تـ684هـ/ 1285م) كتابيـن في القياس، أحدهما كبير والآخر صغير [القرافي 1995: 1/ 92]، ولعل المنشــور في آخر **المعتمد** هو **القياس الصغير**. وكتاب **شــرح العمد** [البصـري 1964: 1/ 7، 2/ 552؛ الخوارزمي 2011: 141]، وكتاب **العمد** [الزركشي 1992: 1/ 9]، ولعله يقصد شرحه لكتاب القاضي عبد الجبار. وله كذلك **مسـألة في تعلق الدليل بالمدلول** [الخوارزمي 2012: 92]، وهــي -من خـلال عنوانها- إلى مباحث علم الكلام أقرب منها إلى مباحث علم أصول الفقه. وأما الكتاب المنشـور بعنوان: **شــرح العمد** -وتولت طباعته مكتبـة العلوم والحكم في عام: (1410هـ)- فهو ليس إلا مجـرد قطعة من كتاب **المجـزي في أصول الفقه** لأبي طالب الهاروني -كما سـبق-، وهذا لا يعني أنه ليس لأبي الحسـين البصري كتاب بعنوان: **شرح العمد**؛ حيث نص على نسـبته لنفسـه في مقدمة **المعتمد**؛ لكننا نتحدث عن هذا المطبوع والمتداول بين أيدي الباحثين منذ ثلاثة عقود.

35- أبـو عبد الله الحسـين بن علـي الصيمري (تـ436هــ/ 1045م)، مـن فقهاء الحنفيـة المعتزلة في العـراق، وتولى الصلاة على أبي الحسـين البصري لما توفي [الصفدي 2008: 4/ 125]. له **مســائل الخلاف في أصول الفقه** (= مطبوع).

36- أبـو الحسـن علـي بـن محمـد بـن حبيـب المـاوردي البصـري (تـ450هـ/ 1058م)، من فقهاء الشـافعية، نُسـب إلى المعتزلة [الذهبي ×ب: 3/ 155]، وقيـل بل كان يقول بالقـدر فقط [السبكي 1992: 5/ 270]. صنف في **أصول الفقه** [الشيرازي 1981: 131؛ ابن خلكان 1978: 3/ 282].

37- أبو محمد الحســن بـن أحمد بن متويه، ممن تتلمـذ للقاضي عبد

الجبار وهو معدود من صغار طلابه [الجشمي 2017: 405؛ زابينه 2018: 1/ 316]. لـه **تعليق العمد** [ابن متويه 1965: 1/ 167؛ ابن متويـه 2009: 2/ 607]، وخصص في المجلد الرابع من كتابه **المجموع في المحيط بالتكليف** أبوابًا في أصول الفقه هـي: باب في إثبات العموم والخصوص، بـاب في كيفية دلالة المجمل وما يحتمل، باب فيما يحتاج إلى بيان كيف حال بيانه، باب فيما يجوز أن يتأخر مـن التبيين وما لا يجوز، باب فيمـن يدخل تحت الخطاب ومن لا يدخل، بـاب فيما يجب أن يعمل عنـد اجتماع الخطاب المختلـف، باب فيما يقع به التخصيص، الكلام في بيان كون السـنن منه -صلى الله عليه- أدلة، باب في إثبـات أفعال الرسـول، باب في إثبات الإجمـاع في كونه دلالة، الكلام في الأخبار، الكلام في خبر الواحد، الكلام في القياس، باب في العلة وأحكامها، الـكلام في الاجتهـاد، باب في ترتيب ما ذكرناه من أدلة الشـرع، باب في بيان مـا عدوه دليلًا في الشـرع وليس منه، باب فيما يلـزم العالم والعامي في هذه **الأدلة** [ابن متويه 8737خ: 36/ ظ46-/ ظ، 100/ ظ117-/ و]. واقتصر أبو محمد ابن متويـه في هذه الأبـواب على ذكر الجمل ممـا أورده القاضي عبد الجبار في **المحيط**، فلم يتوسـع فيها ولا ذكر الخلاف إلا قليلًا، ولا حجج المخالف ولا الاحتجـاج عليـه. ويمكن ملاحظة هـذا من خلال عـدد الأوراق التي شـغلتها تلك الأبواب في الإحالتين السـابقتين؛ فلم تتجاوز 27 ورقة؛ لكن مثلًا الأمر مختلف بالنسـبة للحاكم الجشـمي في **شرح عيون المسائل**؛ فقد تكلـم في جميع أبـواب أصول الفقه، وأشـبع القول في المسـائل المندرجة تحتهـا وذكر الخلاف والاحتجـاج على مخالفيه، وشـغلت تلك الأبواب -وَفْـق المخطوطتين اللتين بحوزتنـا- 200 ورقة؛ 62 ورقة (بحجم A4) مـن المخطوطـة الأولى، و138 ورقـة (تبدو بحجم A4) مـن المخطوطة

الثانيـة. وممـا قاله أبو محمـد ابن متويه في ذلـك في أول بـاب الأخبار [ابن متويـه 8737خ: 100/ ظ]: «**اعلـم أن اسـتقصاء هذه الأبواب موضعـه الكلام في أصول الفقـه، ولكنا نشـير هاهنا إلى جمل مما أورده**». وهـذا يوحي بأن له مصنفًا مفردًا في أصـول الفقـه. والمجلـد الرابع من كتـاب **المجموع** لم ينشـر بعد، أما المجلدات الثلاثة الأولى منه فهي منشورة.

38- القاضـي أبو يوسـف عبد السـلام بـن محمد القزوينـي، له كتاب **الواضـح**. وسـيأتي الحديـث عـن هذه الشـخصية وعـن كتابهـا في فقرتين مستقلتين.

39- الحاكم أبو سعد المحسِّـن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي، خصص القسـم السابع من كتابه **عيون المسـائل في** مسائل أصول الفقه (= مطبـوع)، وأما كتابه **شـرح عيون المسـائل** فلا يـزال مخطوطـًا، وهو يبين اختلاف قول القاضي عبد الجبار في بعض كتبه الأصولية مما يزيد من قيمة كتابـه العلميـة [الجشـمي 657خ: 2/ 279/ و، الجشـمي 2584خ: 3/ 38/ و، 3/ 41/ ظ، 3/ 54/ ظ، 3/ 68/ و]. ويبـدو أن الحاكم الجشـمي انتقل إلـى مذهب الزيدية فيمـا بعد، كما يدل عليه كتابـه **تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين** [الجشـمي 1383: 16]؛ لكـن أكثـر كتبـه التي وصلت إلينـا كتبها لمـا كان على مذهب المعتزلة.

40- أبو عبد الله ركن الدين محمود بن محمد ابن الملاحمي الخوارزمي، المناصـر المشـهور لطريقة أبي الحسـين البصـري الكلامية [الـرازي 2004: 287]. لـه كتاب **تجريـد المعتمد**، وهو عبارة عن اختصـار لكتاب **المعتمد** لأبي الحسـين البصري، وقد نُشـرت مخطوطته في طبعـة تصويرية بمقدمة

وفهارس لحسن أنصاري وزابينه اشميتكه بعنوان: **التجريد في أصول الفقه**. كما ذكر ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي أن له كتابًا **في الحدود** [الخوارزمي 2007: 80، 396]. وأيضًا فقد انتقد ميل متفقهة زمانه إلى علوم الفلاسفة، ولعله يشير إلى تقديم أبي حامد الغزالي علم المنطق في كتابه **المستصفى من علم الأصول**، وما قرره من أنه لا ثقة بعلوم من لا يحقق هذا العلم [الخوارزمي 2008: 3]. وركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي على دراية بكتاب **المستصفى من علم الأصول**؛ فقد ناقش تحرير أبي حامد الغزالي -ولم يسمه- للخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين في كتابه **المعتمد في أصول الدين** [الغزالي x: 1/ 86؛ الخوارزمي 2012: 846-850]، وهي مناقشة مهمة.

41- أبو محمد الحسين بن عيسى المعروف بـ: **(ابن العارض)**، أصولي معتزلي عاش بين: منتصف القرن الخامس إلى منتصف القرن السادس الهجريين/ منتصف القرن الحادي عشر إلى منتصف القرن الثاني عشر الميلاديين، وقع اسمه عند فخر الدين الرازي هكذا: أبو محمد بن الحسين بن عيسى، وعند تاج الدين السبكي هكذا: أبو محمد الحسين بن عيسى. له كتاب **النكت**، وكتاب **المسائل في أصول الفقه**. وبحسب فخر الدين الرازي فإنه اعتمد اعتمادًا كليًا في كتابيه على كلام أبي الحسين البصري في **المعتمد** [الرازي 2004: 297؛ السبكي 2004: 4/ 1461-1462].

42- أبو الفضل محمد بن أبي القاسم البقالي الخوارزمي (ت562هـ/ 1167م)، وقيل: (ت576هـ/ 1180م)، الملقب بـ: **(زين المشايخ)**. ويبدو أنه هو صاحب كتاب **الكبريت الأحمر** في أصول الفقه الذي ينقل عنه بدر الدين الزركشي في **البحر المحيط**، وإن كان لم يذكر

كتابه ضمن قائمة كتب المعتزلة في المقدمة، بل ذكره مع كتب الحنفية؛ لكن الظاهر أنه فعلًا من المعتزلة؛ لأنه نقل عنه وعن بعض المعتزلة تحرير قول أبي علي الجبائي في قبول رواية خبر الواحد، ثم قال بدر الدين الزركشي عقب ذلك [الزركشي 1992: 4/ 318]: «... **وهذا نقله صاحب الكبريت عنه، وهم أعرف بمذهبه**». وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن إقليم خوارزم كان من معاقل المعتزلة في تلك الحقبة الزمنية، بل أصبح الانتساب إلى هذا الإقليم هو انتساب إلى مذهب المعتزلة [ياقوت 1993: 5/ 2192]= قوي الظن بنسبة مؤلف **الكبريت الأحمر** إلى هذا المذهب.

43- تقي الأئمة صاعد بن أحمد العجالي (ت: ق6هـ/ ق12م)، متكلم معتزلي من أسرة حنفية، ولعله من طلاب ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي [زابينه 2018: 1/ 325]، وينقل عنه بعض متأخري الزيدية [عز الدين 2014: 1/ 436]. له كتاب **الدرر**، ويحتمل أنه في أصول الفقه؛ حيث ذكر أنه بحث فيه موضوع إفادة ظواهر الأدلة النقلية لليقين وأنه يشترط لتحقق ذلك ثلاثة عشر شرطًا [العجالي 1999: 418]، وهذه المسألة ترد في كتب أصول الفقه كما نراه عند فخر الدين الرازي وغيره [الرازي 1997: 1/ 390-407؛ المؤيد خ: 1/ 44/ و45-/ و؛ ابن المهدي 2018: 1/ 162-163]. ولعل فخر الدين الرازي اطلع على تراث تقي الأئمة العجالي واستفاد منه في تقريره لقاعدة الاحتمالات العشر، وأيضًا في مناقشته لدلالة النفي التي تبناها عدد من متكلمي المعتزلة [العجالي 1999: 322؛ الرازي 2015: 1/ 124؛ الغزي 2019: 5]. وقد نُشر لهذه الشخصية كتاب في أصول الدين بعنوان: **الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء**؛ لكن المحقق لم يصب في تحديد هوية المؤلف [الغزي 2018: 296-297].

44- أبو يعقوب سراج الدين يوسف بن أبي بكر السكاكي الخوارزمي (تـ626هـ/ 1229م)، من علماء اللغة المشهورين، وهو من المعتزلة؛ حيث انتسب إلى التوحيد والعدل [السكاكي 1982: 406-407]، وهو كذلك من شيوخ العالم المعتزلي نجم الدين مختار الزاهدي الغزميني الخوارزمي (تـ658هـ/ 1260م) في علم الكلام [القرشي 1993: 3/ 461]. تناول في كتابه **مفتاح العلوم** -وهو كتاب في علوم اللغة- بعض الموضوعات التي يبحثها الأصوليون [السكاكي 1982: 543، 545، 679، 683].

45- أبو حامد عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعروف بـ: (**ابن أبي الحديد**)، ذكر في كتابه **شرح نهج البلاغة** أن له كتبًا في أصول الفقه، منها قوله: «**وأما خبر ذي اليدين وخبر تأبير النخل، فقد تكلمنا عليهما في كتبنا المصنفة في أصول الفقه**»، وقوله: «**... وهذا هو مذهب أكثر أصحابنا، أن النص مقدم على القياس، وقد ذكرناه في كتبنا في أصول الفقه**» [المدائني 1959: 7/ 21، 10/ 30]؛ لكن الذي رصدته المصادر هي أعمال أصولية له على كتب المخالفين لمذهبه، وهي: **الاعتبار على كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة** للشريف المرتضى (تـ436هـ/ 1044م) من متكلمي الاثني عشرية، وقد ذكر أنه رد عليه نفيه للقياس [المدائني 1959: 1/ 290]، **وانتقاد المستصفى** لأبي حامد الغزالي، **وتعليقات على المحصول في أصول الفقه** لفخر الدين الرازي [الصفدي 2009: 18/ 77؛ ابن شاكر 1974: 2/ 259؛ حاجي x: 2/ 1615؛ الخوانساري 1392: 5/ 22؛ فكرت 1995: 2/ 301]. وعز الدين ابن أبي الحديد المدائني مهتم بالرد على كتب متأخري الأشعرية، تحديدًا فخر الدين الرازي، فنقض كتابيه: **محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين من الحكماء والمتكلمين**، **والأربعين في أصول الدين** [الغزي 2018: 249، 300]. وقد ذكر كذلك أن له

كتابًا بعنوان: **زيادات النقيضين**، وقد تحدث فيه عن موضوع كيفية رؤية الله في الآخرة عند الصفاتية [المدائني 1959: 1/ 61]، ولا ندري، هل هي زيادات على نقوضه الكلامية، أو أنه خص أحد نقضيه الكلاميين بالزيادة مع أحد نقوضه الأصولية؟

46- أبو الرجاء / أبو رجاء نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني الخوارزمي، من فقهاء الحنفية، ومن أتباع مدرسة أبي الحسين البصري الكلامية. له كتاب **الصفوة في أصول الفقه** [حاجي x: 2/ 1080؛ كحالة 1993: 3/ 838]. ونسب له حاجي خليفة (ت1067هـ/ 1657م) أيضًا **المجتبى في أصول الفقه** [حاجي x: 2/ 1592]! ولا نعلم مدى دقة هذه المعلومة؛ لأن للزاهدي الغزميني كتاب **المجتبى في أصول الدين**، وهو كتاب ينقل عنه بعض متأخري علماء اليمن [ابن الوزير 1994: 5/ 60، 301؛ ابن الوزير 2007: 128، 211]، بل عده بعضهم من أحسن كتب المعتزلة في أصول الدين [الشوكاني 1998: 197]. فيبدو أن حاجي خليفة ظن أن كتاب **المجتبى** في أصول الفقه، بينما هو في أصول الدين. علمًا أنه يُنسب للزاهدي الغزميني كتاب آخر يُعنون له بـ: **المجتبى**؛ لكنه شرح لمختصر أبي الحسين القدوري (ت428هـ/ 1037م) في الفقه الحنفي [الزركلي 2002: 7/ 193]، وقد اشتهر هذا الشرح بهذا العنوان وإن لم يُذكر في مقدمته [الكفوي 2017: 3/ 315-316].

47- أبو طاهر ركن الدين الطُّرَيْثِيثي (ت: ؟)، متكلم معتزلي مجهول، ويحتمل أنه عاش بعد القاضي عبد الجبار [الغزي 2016: 5-7]. خصص في كتابه **متشابه القرآن** (= مطبوع) الفصل العاشر لفن أصول الفقه، وضمنه سبعة أبواب [الطريثيثي 2015: 1063-1085].

هذا ما تمكنا من رصده، ولعله يكشف عن مستوى مشاركة المعتزلة العالية في علم أصول الفقه، وأيضًا ففي هذا الرصد ما يُشكل على ما ذكره حمادي ذويب من قلة التآليف الاعتزالية في أصول الفقه [ذويب 2009: 90]، فالواقع أنها كثيرة؛ لكن يجب أن نلحظ أمرين، الأول: فقدان أكثرها، والثاني: توقف أو ضعف الانتاج العلمي لدى المعتزلة من بعد منتصف القرن السابع الهجري/ منتصف القرن الثالث عشر الميلادي؛ بسبب دخول مذهبهم مرحلة الانقراض.

(6-6-1-5) **استمداد الأصوليين من تراث المعتزلة الأصولي:**

صحيح أن أكثر تلك المصنفات السابقة لم تصل إلينا، إلا أن آراء المعتزلة الأصولية مبثوثة في عموم كتب هذا العلم. كما أن تأثير بعض مصنفاتهم الأصولية ملموس في مؤلفات المذاهب الأخرى الأصولية؛ فقد تأثر بها واستفاد منها أطياف شتى من الأصوليين، بنحو مباشر وغير مباشر، وإن كان هذا التأثر والاستفادة يكاد ينحصر في بعض مؤلفات القاضي عبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري على نحو محدد.

وممن تأثر بهم -بنحو مباشر- بعض أصوليي زيدية اليمن، وهذا أمر لا يستغرب للعلاقة التاريخية التي تربط بين هذين المذهبين. فمن هؤلاء:

1- القاضي أبو الفضل جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي (ت573هـ/ 1177م)، وهو من الشخصيات المؤثرة في زيدية اليمن [رحمتي 2020: 237]. اعتمد في كتابيه: **البيان في أصول الفقه**، و**التقريب في أصول الفقه** اعتمادًا مباشرًا على القسم السابع من كتاب **عيون المسائل** للحاكم الجشمي. قال في **ديباجة البيان** [البهلولي 1165خ: 30/ و]:

«فإن بعض الإخوان الراغبين في اكتساب العلم النافع، المهتمين باقتناء العمل الصالح، المسارعين في الخيرات= سألني شرح جملة من مسائل أصول الفقه كان الحاكم أبو سعد [المحسن بن] محمد بن كرامة الجشمي -رحمه الله- أودعه كتابه الموسوم بـ:عيون المسائل في الأصول، وأذكر أدلة تلك المسائل التي ذكرها صاحب الكتاب مع تهذيب ما يحتاج إلى التهذيب منها، وتحقيق تلك الأدلة على وجه الاختصار الموصل إلى الفائدة، فأجبته إلى ذلك؛ إسعافًا لطلبته وتعرضًا لثواب الله -تعالى- بإجابة مسألته، وسلكت في الاستدلال منهاج صاحب الكتاب، وجعلت ما أضمه إلى كلامه إما مقدمة له أو تهذيبًا لعبارات أدلته وتحقيقًا لها؛ كيلا نخرج الكلام عن قانونه الذي وضع كتابه عليه. فأما ما أورده صاحب الكتاب في صدور المسائل من ذكر الاختلاف في المذاهب فرأيت نقله على وجهه، وألا أتعرض لغير الأدلة التي تعلق الغرض بها. وأنا أستمد من الله -سبحانه- التوفيق والتسديد والمعونة والتأييد بمنه ورحمته».

ثم قال في ديباجة كتاب **التقريب** [البهلولي 2017: 21-22]:

«وبعد، فإني كنت شرحت مسائل أصول الفقه التي أودعها الحاكم أبو سعيد [كذا، أبو سعد] -رحمه الله- في كتابه المسمى بـ: عيون المسائل، وكنت قد اقتصرت في ذلك على شرح أدلتها التي أوردها في كتابه، وذكرت ما يحتاج إليه من التحقيق، ثم سألني بعد ذلك بعض الإخوان الذين اشتدت في العلم رغبتهم، وجد فيه سعيهم أن أورد في هذه المقدمة ذكر المذاهب في تلك المسائل وأدلتها، وأجرد ذلك عما عداه من اختلاف الناس في الأقاويل، وعن التحقيق للأدلة إلا ما لا بد منه في بعض المسائل؛ ليكون ذلك تقريبًا للمبتدئين وتسهيلًا لمسالك

الراغبين، وسبيلًا إلى معرفة ما في كتاب البيان الذي هو شرح لهذه المسائل من التفصيل، فإنه كالمدخل إلى ذلك؛ فأجبتهم...».

2- سليمان بن ناصر بن سعيد السُّحامي (تـ600هـ/ 1204م)، اختصر كتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري. قال في ديباجة كتابه **مختصر المعتمد** [السحامي 887خ: 3/ ظ]:

«ذكرتم -حاطكم الله تعالى- أنكم أطللتم على كتاب المعتمد في أصول الفقه الذي صنفه الشيخ الأجل أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب -رحمه الله-، فنظرتم إلى ما فيه من حسن الترتيب وجودة التهذيب واللفظ الفصيح والمعنى الصحيح، غير أنكم استبعدتم فائدة الكتاب لِما ذكر فيه صاحبه من شبه المخالفين وأدلتهم والنقض لها والدقة في كثير مما نقضها به غيره، ولِما أورده من أدلة من وافقه فيما ذهب إليه وأورده من الاعتراض على تلك الأسئلة والكسر لها، وقلتم: إن فهم ذلك كله يحتاج إلى مدة مديدة وعناية شديدة؛ فرأيتم أن أفرد من الكتاب ما اختاره صاحبه من الأقوال وذهب إليه، وما أورده على نفسه من معتمدات الأسولة وأجوبته لها، وأذكر من ذكره من المخالفين له فيما ذهب إليه، وأقرن بذلك ذكر الإمام السيد أبي طالب -عليه السلام- بذكر ما وافقه فيه من ذلك أيضًا أو خالفه، ثم أقتصر على ذلك دون ما ذكره من أدلة غيره وشبههم، وما أوضحه من النقض لها والنقض لما نقضها الغير؛ ليكون ذلك كافيًا لمن أراد التوسط في هذا الفن، ووصلة قوية لمن أراد المبالغة فيه؛ ففعلت ما أشرتم إليه من ذلك...».

واعتمد السحامي أيضًا في كتابه الفقهي **شمس شريعة الإسلام في فقه أهل البيت عليهم السلام** على كتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري في المقدمة الأصولية التي خصصها لأبواب أصول الفقه، فقال [السحامي ×خ: 1/ 5/ ظ]:

"كتاب أصول الفقه: هذه المسائل من أصول الفقه من المعتمد لأبي الحسين البصري وشرحها وبيانها فيه مبلغًا [كذا]، وفي الفائق للشيخ الحسن الرصاص بيانها فيه مختصرًا؛ فمن أحب الاستقصاء فالمعتمد، ومن أحب الاقتصار فالفائق، فإن مكن الله تعالى من شرحه وإلا ففي ذلك الكتابين كفاية كاملة".

3- المؤيد بالله يحيى بن حمزة الموسوي (ت749هـ/ 1348م) في كتابه **الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية في الأصول الفقهية،** قال في ديباجته [المؤيد×خ: 2/ و- 2/ ظ]:

«وأحسن ما وجدته من المصنفات فيه لأصحابنا الفئة العدلية من المعتزلة والزيدية هو كتاب المعتمد للشيخ العالِم النحرير الحبر علم المحققين أبي الحسين محمد بن علي البصري، فإنه كتاب لا يشق غباره ولا تنحصر على ممرِّ الدهور عجائبه وأسراره، رتب فيه الأصول وحصلها، وجمع فيه المسائل الفقهية وفصلها، وضمنه من فنون الغرائب، وأودعه من الأسرار والعجائب؛ فصار إمامًا للكتب وواسطة لعقدها، ومتقدمًا بالفضل عليها وإن بلغت كل مبلغ في جدها وجهدها، بيد أنه أطال فيه ذيول الكلام فانتشرت أطرافه، وطالت حواشيه فاتسعت أكنافه، لـم ينظمه بالعقود اللائقة، ولا حصره بالضوابط الرائقة، بل أرسل الأبواب وأتى فيها بكلام بسيط، فكاد أن يُملّ لطوله إلا لذكيٍّ نشيط، ولَـمَّا وفقني الله -تعالى- لمطالعة كتابه هذا هذَّبت أبوابه بالمعاقد والمناظم، ورتبت مسائله بالمقاصد والتراجم، ولخصت مسائله المنثورة، |[2/ ظ] وأَبَنْتُ ما كان فيه من الأسرار المدفونة، وأظهرت غوامضه وكشفت حقائقه، وأبرزت أسراره الخفية ودقائقه، وضمِنْتُ

للناظر في كتابي هذا ألّا يجد في المعتمد معاني عزيزة إلا ويجدها فيه أكثر، ولا أسرارًا مودعة إلا وهي فيه أوفر، مع اختصاصه بالترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق، الذي يعطي المسائل الرونق والحلاوة، ويكسبها الرشاقة والطلاوة. نعم، قد كان سبق من الشيخ العالِم محمود الملاحمي تأليف كتاب سماه تجريد المعتمد، وما زاد فيه إلا أن قطع سِلْكَه فانتثرت عقوده، وحَلَّ نظامَه فتبددت شذوره؛ فأورث ذلك في لفظه التعقيد والإبهام، وأكسب معناه الصعوبة والإعجام».

وممن يلحظ تأثره من زيدية اليمن بكتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري بنحو غير مباشر، على الأقل بذكر أقواله وموافقته في بعض منها:

1- أبو محمد الحسن بن محمد الرصاص (ت584هـ/ 1188م) في كتابه **الفائق في أصول الفقه**.

2- المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت614هـ/ 1217م) في كتابه **صفوة الاختيار في أصول الفقه**.

3- أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص (ت656هـ/ 1258م) المعروف بـ: **(الحفيد)** في كتابه **جوهرة الأصول وتذكرة الفحول**.

ونلحظ أيضًا أن هناك عناية بذكر الآراء الأصولية لأبي عبد الله البصري في كتابي أبي طالب الهاروني في أصول الفقه؛ **المجزي وجوامع الأدلة**[1].

---

(1) لجوامع الأدلة نسختان، الأولى: هي ضمن المجموع الموجود في مكتبة فيينا- النمسا، برقم: [Cod. Glaser 205]، وقد كُتب هذا الرقم على الصفحة الأولى الفارغة من المجلد، وهو الكتاب الأول ضمن هذا المجموع، ويقع من (2/ ظ-63/ ظ)، ويضم بقية المجموع: مسألة قتل المسلم بالذمي لأبي حامد الغزالي (64/ و)، وكتاب مختصر في أصول الفقه ناقص من أوله، يبدأ من (73/ و-94/ ظ)، ثم من (98/ و-99/ ظ)، والنقص من آخره يبدو كثيرًا، =

والكتاب الأول هو أحد أكثر الكتب تأثيرًا في أصول الفقه المعتزلي بين **الزيدية** [أنصاري 2018: 1/ 344].

ومن غير الزيدية:

1- أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المشهور بـ: (**الشريف المرتضى**)، من متكلمي الاثني عشرية؛ حيث نلحظ تطابقًا تامًا بين الغاية من تأليف كتابه **الذريعة إلى أصول الشريعة** وبين الغاية المذكورة في مقدمة كتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري. يقول الشريف المرتضى [المرتضى 1363: 1/ 2-3]:

= وكتاب المجازات النبوية للشريف الرضي، ناقص من أوله، يبدأ من (95/ و-97/ ظ) ثم من (100/ و-131/ ظ). تاريخ النسخ المذكور في آخر المجلد عام: (507هـ)؛ حيث كتب الناسخ: «قال في الأصل: وكان الفراغ من هذا الكتاب في يوم الثلاثاء لإحدى عشرة ليلة بقيت من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة. وفرغ من نسخة الكتاب الذي نسخت منه هذا الكتاب نصر بن أحمد بن الحسن البساط الكاتب في شعبان سنة أربع وأربعمائة. وكان فراغي من نسخه في العشر الأواخر من ذي القعدة سنة سبع وخمسمائة». ووفق ما في فهرس مخطوطات فيينا عن الكتاب فإن عنوانه: الخلاف في الأوامر [Glaser Vienna 2017: 115]، وهذا ليس بصحيح، ويبدو أن المفهرس أخذه من الباب الأول للكتاب: «الخلاف في الأوامر»، فهو أول باب فيه، والعنوان الفرعي: «مختصر مسائل الخلاف في أصول الفقه». وهذا وإن كان أقرب للوصف منه للعنوان= فلعله مأخوذ من مقدمة المؤلف القصيرة [2/ ظ] ومن محتويات وحجم الكتاب. والثانية: هي نسخة واقعة في مكتبة الأمبروزيانا- إيطاليا، برقم: [B49]، ونسخت في تاريخ: (1038هـ)، وتتميز هذه النسخة -على تأخر زمانها- أنها تحتوي على عنوان الكتاب واسم مؤلفه؛ بخلاف نسخة فيينا؛ فإنه لا يوجد فيها أي ذكر لعنوان الكتاب ولا حتى اسم مؤلفه [المجمع 2000: 3/ 217].

تنبيه: ذكر حسن أنصاري -محيلًا على غيره- أن أبا طالب الهاروني كتب جوامع الأدلة في حياة شيخه أبي عبد الله البصري [أنصاري 2018: 1/ 344]؛ لكن هذا غير ظاهر لنا من خلال أسلوب أبي طالب الهاروني في جوامع الأدلة.

«... فقد وجدت بعض من أفرد في أصول الفقه كتابًا وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه= قد شرد من قانون أصول الفقه وأسلوبها، وتعداها كثيرًا وتخطاها؛ فتكلم على حد العلم والظن وكيف يُولد النظر العلم، والفرق بين وجوب المسبب عن السبب، وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة، وما تختلف العادة وتتفق، والشروط التي يعلم بها كون خطابه -تعالى- دالًا على الأحكام، وخطاب الرسول -عليه السلام-، والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان، إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه. فإن كان دعا إلى الكلام على هذه المواضع أن أصول الفقه لا تتم ولا تثبت إلا بعد ثبوت هذه الأصول؛ فهذه العلة تقتضي أن يتكلم على سائر أصول الدين من أولها إلى آخرها وعلى ترتيبها؛ فإن أصول الفقه مبنية على جميع أصول الدين مع التأمل الصحيح، وهذا يوجب علينا أن نبتدئ في أصول الفقه بالكلام على حدوث الأجسام وإثبات المحدث وصفاته وجميع أبواب التوحيد، ثم بجميع أبواب التعديل والنبوات. ومعلوم أن ذلك مما لا يجوز فضلًا عن أن يجب، والحجة في اطراح الكلام على هذه الأصول هي الحجة في اطراح الكلام على النظر وكيفية توليده وجميع ما ذكرناه».

وهذه الغاية من التأليف تشبه الغاية التي ذكرها أبو الحسين البصري، يقول في ذلك [البصري 1964: 1/ 7]:

«... ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي كتاب العهد [كذا، العمد] واستقصاء القول فيه= أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح

أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ نحو القول في أقسام العلوم وحد الضروري منها والمكتسب، وتوليد النظر العلم ونفي توليده النظر، إلى غير ذلك؛ فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ العهد [كذا، العمد] على وجهها، وتأويل كثير منها= فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ إذ كان من علم آخر، لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن يعلق [كذا، تعلق] به من وجه بعيد، فإنه إذا لم يجز أن يُذكر في كتب الفقه: التوحيد والعدل، وأصول الفقه، -مع كون الفقه مبنيًا على ذلك مع شدة اتصاله به-؛ فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه على بعد تعلقها بها، ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب= أولى».

وأبو الحسين البصري كتب كتابه قبل وفاة شيخه القاضي عبد الجبار عام: (415هـ/ 1024م)؛ بدلالة دعائه له بطول البقاء [البصري 1964: 1/ 23]، وهو على دراية بمعاصره الشريف المرتضى؛ إذ نقض كتابه **الشافي في الإمامة** الذي هو في الأساس نقض لباب الإمامة من كتاب **المغني** [الجشمي 2017: 402]، الذي فرغ منه القاضي عبد الجبار عام: (380هـ/ 990م). وعليه؛ فليس من المستبعد وقوف الشريف المرتضى على كتاب **المعتمد** وتأثره به، لا سيما إذا علمنا أنه متأثر كثيرًا بالمعتزلة، ويعتني بنقل آراء أبي علي وأبي هاشم الجبائيين، وهذا ظاهر في كتبه الكلامية؛ **كالملخص في أصول الدين**، **والذخيرة في علم الكلام**، بل ذكر الحاكم الجشمي أن التوحيد والعدل -بالتحرير الاعتزالي- صار مذهبًا للاثني عشرية بسبب الشريف المرتضى [الجشمي 73خ: 24/ ظ]! لكن اعتناق متكلمي الاثني عشرية لأصلي التوحيد والعدل سابق على الشريف المرتضى بعقود.

2- القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي (ت458هـ/ 1066م)، إمام الحنابلة في عصره، في كتابه **العدة في أصول الفقه**. قال محقق الكتاب [أبو يعلى 1990: 1/ 42-43]:

«أما المصادر في الفقه وأصوله، فقد كان لها نصيب الأسد في الكتاب، وهي على قسمين، قسم لم يصرح المؤلف بالرجوع إليه، وقسم صرح بالرجوع إليه: أما القسم الأول: فقد تمكنت من الاطلاع على مصدرين، كان لهما أكبر الأثر في منهج المؤلف ومادته. أولًا: الفصول أو أصول الجصاص لأحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص مخطوط، فقد نقل عنه بالنص في ص100، عند الكلام على البيان وأقسامه، كما أفاد منه في مواضع أخرى، أشرنا إليها في حينها. ثانيًا: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، مطبوع فقد أفاد منها المؤلف في نقل آراء المعتزلة، وأدلتهم، كما أفاد منه في بعض الجوانب المنهجية».

3- أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي (ت518هـ/ 1124م)، من كبار علماء أصول الفقه في عصره، وكثيرًا ما ينقل الأصوليون عن كتبه. استفاد من كتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري [ابن برهان 2019: 51].

4- أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتكلم الأشعري المشهور. قال في **الإبهاج في شرح المنهاج** عن كتاب ابن العارض: **«له كتاب في أصول الفقه سماه النكت، ورأيت عبارته تشابه عبارة المحصول؛ فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له»** [السبكي 2004: 4/ 1461-1462]؛ لكن يبدو أن سبب تشابه عبارة فخر الدين الرازي في كتابه **المحصول في أصول الفقه** -وهو كتاب سيكون له تأثير بالغ على الأصوليين فيما بعد- مع عبارة ابن العارض هو لأن ابن العارض نفسه كان يأخذ ألفاظ أبي الحسين البصري من دون إشارة

لذلك، وقد نبه على هذا فخر الدين الرازي نفسه وانتقده على هذا التصرف [الرازي 2004: 297]. وقد ذكر شهاب الدين القرافي أن كتاب **المحصول** لفخر الدين الرازي مبني على أربعة كتب، اثنان منها للمعتزلة، وهما: **المعتمد**، و**شرح العمد** لأبي الحسين البصري [القرافي 1995: 1/ 91]، بل ذكر شمس الدين ابن خلكان (ت681هـ/ 1282م) أن كتاب **المحصول** مأخوذ من كتاب **المعتمد** [ابن خلكان 1978: 4/ 271]! وفخر الدين الرازي هو أحد المتأثرين بأبي الحسين البصري، وتأثره لم يقتصر على علم أصول الفقه فحسب، بل حتى تأثر به في أصول الدين. وقد أحصى عز الدين ابن أبي الحديد المدائني عدد المسائل التي خالف فيها فخر الدين الرازي مذهبه الأشعري ووافق فيها أبا الحسين البصري فبلغت ستًا وعشرين مسألة في علم الكلام [المدائني 3297خ: 440/ ظ441-/ و]! ولا عجب في ذلك ففخر الدين الرازي يجل أبا الحسين البصري، ويفضله على كثير من المعتزلة، وله عناية بكتبه وكتب أتباع مدرسته من معتزلة خوارزم. يقول فخر الدين الرازي في ذلك [الرازي 2004: 296]: «**واعلم أن كلام أبي الحسين في كلا الأصولين كلام متين، وإنما يعرف قدره من نظر فيه بعين الإنصاف، وقابله بكلام من قبله؛ حتى نجد التفاوت الشديد والبون العظيم**».

5- أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي (ت631هـ/ 1233م) في كتابه **الإحكام في أصول الأحكام**. ذكر ولي الدين ابن خلدون أنه لخص في كتابه هذا أربعة كتب، منها: كتاب العمد للقاضي عبد الجبار، وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري [ابن خلدون 2005: 3/ 19].

6- أبو عمر تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت643هـ/ 1245م) المشهور بـ: (**ابن الصلاح**). قال في **الإبهاج في شرح**

المنهاج في سياق كلامه السابق عن كتاب ابن العارض [السبكي 2004: 4/ 1461-1462]: «**وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب ووقفت عليه بخط ابن الصلاح وكتبت منه فوائد**».

7- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، من أصوليي المالكية. ذكر في مقدمة شرحه **للمحصول** مصادره، فمن كتب المعتزلة التي اعتمدها كتب أبي الحسين البصري، وهي: كتاب **المعتمد**، و**شرح العمد**، و**القياس الكبير**، و**القياس الصغير** [القرافي 1995: 1/ 92].

8- أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، من أصوليي الشافعية. ذكر من ضمن مصادر كتابه **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب** كتاب **العمد** للقاضي عبد الجبار، وكتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري [السبكي 1999: 1/ 233].

9- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، من أصوليي الشافعية. ذكر أنه اعتمد في كتابه **البحر المحيط في أصول الفقه** على مصادر اعتزالية، وهي: كتاب [شرح] **العمد** وكتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري، وكتاب **الواضح** للقزويني، وكتاب **النكت** لابن العارض. إضافة إلى كتاب **الكبريت الأحمر**، إذا ثبت صحة تحليلنا السابق [الزركشي 1992: 1/ 8-9].

وغير هؤلاء، ولسنا هنا في مقام حصر من استفاد من كتب المعتزلة الأصولية من علماء الأصول أو تأثر بها؛ فإن هذا متعذر؛ لكن لعل فيما ذكرناه ما يعطي دلالة على مدى حضور مؤلفاتهم لدى المذاهب الأخرى وتأثيرها فيهم.



(5-2) القاضي أبو يوسف القزويني

(5-2-8-1) ميلاده ورحلاته ووفاته:

ولد القزويني أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف بن بُندار في بلدة قزوين الواقعة في إقليم الجبال أو ما يُعرف في إطلاق آخر باسم العراق العجمي، وهو أحد الأقاليم المكونة لـ: (**إيرانْشَهر**) [البغدادي 1954: 1/ 136، 309]، وهذه المدينة الإيرانية تقع جنوبي بحر قزوين (بحر الخَزَر قديمًا) في سفح جبل متاخم للديلم [اليعقوبي 1892: 271]، ضمن الإقليم الرابع بحسب تقسيم الجغرافيين الكلاسيكيين [الزيات 2019: 49-50]. وكانت هذه المدينة عاصمة للصفويين في مرحلة زمنية معينة من تاريخهم، بعد تكرر اجتياح العثمانيين لعاصمتهم الأولى مدينة تبريز [بوزورث 2013: 343]، التي كانت تعد قاعدة إقليم أذربيجان التاريخية [أبو الفداء 1840: 400-401].

وكان ميلاده في نصف شعبان/ 18 يونيو من عام: (393هـ/ 1003م) [ابن عساكر 1995: 36/ 220؛ الذهبي 2003: 10/ 603؛ السبكي 1992: 5/ 121]، ولعله أقرب الأقوال التي ذكرت في تاريخ ميلاده؛ لأن القزويني ذكره لغيره [الذهبي 2003: 10/ 603]، وكذلك يتفق مع ما ذكره ابن سكرة من أن القزويني أخبره أنه سمع وهو في الرابعة من عمره عام سبع وتسعين [ابن حجر 2002: 2/ 5/ 171]. وقيل في عام: (391هـ/ 1001م) [الرافعي 1987: 3/ 178]. وقيل في عام: (411هـ/ 1020م) [ابن الأثير 2004: 8/ 398]، والقول الأخير مستبعد في ظل ثبوت تلمذته على بعض الشخصيات التي توفيت أوائل القرن الخامس الهجري/ أوائل القرن الحادي عشر الميلادي.

ثم بدا للقزويني بعد أن تلقى تعاليمه الأولية أن يرحل في طلب العلم،

فجـال عدة مدن، منها مدينة الري وهمَذان [القرشـي 1993: 2/ 422]، ثم انتقل إلى أصفهان وبغداد وسكن في الثانية، ثم رحل إلى الشام وعاش في طرابلس الشـام وأقام فيهـا مدة، ويبدو أنه جـرى له في مدة إقامته بطرابلس مراسـلة مـع جد جد كمال الديـن ابن العديم (تـ660هــ/ 1262م) أو مع أبي نصر ابـن النحاس [ابـن العديـم 2010: 155-163]. ورحل كذلـك إلى حران ومصر [الذهبـي 2003: 10/ 599؛ القرشـي 1993: 2/ 422؛ السـبكي 1992: 5/ 121]، ولعلـه التقـى بأبي العـلاء المعري (تـ449هــ/ 1057م) في معـرة النعمان؛ حيث دار بينهمـا حديث سـخر منه القزوينـي ووصفه في موضع آخـر بـ: **(ملحد المعرة)** [ياقوت 1993: 1/ 303، 306-307]! ومكث في مصر قرابة أربعين سنة، ثم رجع رجوعه الأخير إلى بغداد. ودخوله مصر كان في عهد حكم الحاكم بأمـر الله العبيـدي (حكم بيـن: 386-411هـ/ 996-1021م)، بحسـب ما ذكر أسـامة ابن منقـذ (تـ584هـ/ 1188م)، وإذا صحـت هذه المعلومة فسـيكون دخـول القزويني مصـر في أواخر عهد الحاكم بأمـر الله العبيدي، لمـا كان القزوينـي في أواخر العقد الثـاني من عمره [ابن منقـذ 1991: 1/ 201]، ونحـن نشـك في صحة هذه المعلومـة، فيبدو أن القزوينـي دخل مصر بعد وفاة الحاكم بأمر الله العبيدي عام: (411هـ/ 1021م).

وقـد اجتمع له خلال ترحاله ثروة من الكتـب حملها معه إلى بغداد [ابن الجوزي ×ب: 17/ 21]، زادت على أربعين ألف مجلد، وبيعت في سنين [القرشي 1993: 2/ 422]. وكان حريصًـا على جمع الكتب واقتنائها، حتى أن الحاكم بأمر الله العبيدي -بحسب ما ذكره أسامة ابن منقذ- وصل القزويني بصلات سنية لما قدم مصر، فاستعفى منها وطلب منه أن يجعل صلته كتبًا ينتخبها من خزانـة الكتب فأجابه إلى ذلك [ابن منقذ 1991: 1/ 201]. وكان القزويني يذكر

أنه ملك ستين تفسيرًا منها: **تفسير** ابن جرير الطبري (ت310هـ/ 923م)، **وتفسير** أبي القاسم البلخي، **وتفسير** أبي علي الجبائي، **وتفسير** ابنه أبي هاشم، **وتفسير** أبي مسلم ابن بحر الأصفهاني وغيرهم. وأهدى إلى الوزير السلجوقي نظام الملك الطوسي (ت485هـ/ 1092م) أربعة أشياء لم يكن لأحد مثلها: **غريب الحديث** لإبراهيم الحربي بخط أبي عمر بن حيويه في عشر مجلدات، فوقفه الوزير نظام الملك الطوسي بدار الكتب ببغداد. ومنها **ديوان** شعر الكميت بن زيد بخط أبي منصور في ثلاثة عشر مجلدًا. ومنها **عهد** القاضي عبد الجبار بخط الصاحب ابن عباد الطالقاني وإنشائه، قيل: كان سبعمائة سطر كل سطر في ورقة سمرقندي، وله غلاف آبنوس يطبق كالأسطوانة الغليظة. والرابع **مصحف** بخط بعض الكتاب المجودين بالخط الواضح، وقد كتب كاتبه اختلاف القراء بين سطوره بالحمرة وتفسير غريبه بالخضرة وإعرابه بالزرقة، وكتب بالذهب العلامات على الآيات التي تصلح للانتزاعات في العهود والمكاتبات وآيات الوعد والوعيد وما يكتب في التعازي والتهاني [السبكي 1992: 5/ 121-122].

ثم استقر به التجوال في مدينة بغداد حيث توفي فيها في اليوم الرابع عشر من شهر ذي القعدة/ اليوم الرابع عشر من نوفمبر من عام: (488هـ/ 1095م) [ابن عساكر 1995: 36/ 220؛ الذهبي 2003: 10/ 603]، وقيل عام: (483هـ/ 1090م) [السيوطي 1976: 68؛ الداودي 1994: 1/ 302]، وهو خطأ؛ لأنهما ذكرا أنه توفي عن 96 سنة، وكان ميلاده -عندهما- في عام: (393هـ/ 1003م). وقيل عام: (504هـ/ 1110م) [الرافعي 1987: 3/ 180]، والأول هو الصواب؛ عن 95 سنة وثلاثة شهور بالهجري (= 92 سنة وخمسة شهور بالميلادي) [الذهبي ×أ: 2/ 358]، وبعض المؤرخين قدروا

عمره بست وتسعين سنة [ابن الجوزي ×ب: 17/ 22؛ الذهبي 2003: 10/ 603؛ الداودي 1994: 1/ 302]، والأول أدق. ودفن بمقبرة الخيزران بقرب أبي حنيفة ببغداد [ابن الجوزي ×ب: 17/ 22]، ولم يتزوج إلا في آخر عمره [ابن الجوزي ×ب: 17/ 22]. وقد ذكرت المصادر أن للقزويني أخًا يُقال له: إسماعيل [الرافعي 1987: 2/ 303].

(2-8-2-5) **شيوخه:**

تتلمذ القزويني على عدد من الشخصيات، ويلاحظ أن توجهه لطلب العلم كان في سن مبكرة جدًا من حياته؛ نظرًا لتاريخ سماعه من بعض الشيوخ، ومن هؤلاء الشيوخ:

القاضي أبو القاسم يوسف بن أحمد بن كَجّ الدينوري (تـ405هـ/ 1015م) [السبكي 1992: 5/ 121]. وأبو عمر عبد الواحد بن محمد بن عبد الله ابن مهدي الفارسي (تـ410هـ/ 1019م) [ابن عساكر 1995: 36/ 218؛ الذهبي 1985: 17/ 222]، سمع منه **أخبار المحاملي** في قزوين عام: (397هـ/ 1007م) [الرافعي 1987: 3/ 179]! أي لما كان في سن الرابعة بحسب تحديده لتاريخ ميلاده، وهو -أي سماعه في سن الرابعة- ما ذكره القزويني لابن سكرة [ابن حجر 2002: 2/ 5/ 171]. وأبو محمد عبيد الله بن محمد النيسابوري (تـ: ق5هـ/ ق11م)، سمع منه في هَمَذَان عام: (406هـ/ 1016م) [ابن عساكر 1995: 7/ 197، 36/ 218]. والمؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (تـ411هـ/ 1021م) من أئمة الزيدية في طبرستان، روى عنه كتابه في الفقه الزيدي **شرح التجريد** [ابن القاسم 2001: 1/ 450-451، 2/ 616؛ السياغي 1985: 1/ 14]. ووالده أبو بكر محمد بن يوسف (تـ413هـ/ 1022م)، سمع منه

سنن الشافعي، وسمعها والده من أبي الحسين محمد بن المظفر البغدادي (تـ379هـ/ 989م) [الرافعي 1987: 3/ 178، 179]، ووالده كذلك سمع من القاضي عبد الجبار عام: (409هـ/ 1018م) [الرافعي 1987: 2/ 59]. وعمه أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف (تـ: ق5هـ/ ق11م) سمع منه [الذهبي 2003: 10/ 600]. والقاضي عبد الجبار [ابن الجوزي ×ب: 17/ 21]، الذي كان يشغل منصب قاضي القضاة على مدن إقليم الجبال؛ كالري وقزوين وزنجان وأبهر وسهرورد وقم وساوه ودنباوند في الدولة البويهية [الرافعي 1987: 3/ 119]، قرأ عليه علم الكلام في الري [الذهبي 2003: 10/ 599]، وسمع منه الحديث في قزوين [ابن عساكر 1995: 36/ 219]، وميزة هذ التلمذة أنها كانت في أواخر حياة القاضي عبد الجبار. وأبو طاهر الحسين بن علي ابن سلمة الكعبي (تـ416هـ/ 1025م)، سمع منه في هَمَذَان [الذهبي 2003: 10/ 599؛ ابن أبي الرجال 2004: 3/ 41؛ ابن القاسم 2001: 1/ 564]. وأبو نعيم الأصفهاني (تـ430هـ/ 1038م)، سمع منه في أصفهان [الذهبي 2003: 10/ 599-600؛ الداودي 1994: 1/ 302؛ ابن أبي الرجال 2004: 3/ 41]. وأبو القاسم علي بن محمد بن علي العلوي الحسيني الزيدي الحراني الحنبلي (تـ433هـ/ 1042م)، سمع منه في حَرَّان [الذهبي 2003: 10/ 599].

(5-2-8-3) **الآخذون عنه :**

بطبيعة الحال أن يتتلمذ على القزويني ويروي عنه عدد من الشخصيات، ومنها:

أبو طاهر إبراهيم بن محمد بن عبد الرزاق الحيفي من أهل قصر حيفة (كان حيًا عام: 476هـ/ 1083م)، سمع منه في طرابلس [ابن عساكر 1995:

7/ 197، 36/ 218؛ ياقوت 1977: 2/ 332]. وأبو الحسين زيد بن علي بن أبي القاسم الهوسمي اللاهيجاني الزيدي (كان حيًا عام: 500هـ/ 1106م)، قرأ عليه كتاب **شرح التجريد** في الفقه الزيدي [ابن القاسم 2001: 1/ 450-451، 2/ 616؛ السياغي 1985: 1/ 14]. وأبو الغنائم حمزة بن هبة الله بن محمد الحسني النيسابوري الزيدي (ت523هـ/ 1128م)، سمع منه في بغداد [الذهبي 2003: 11/ 385-386]. وأبو محمد محمود بن محمد بن مالك الرحبي المزاحمي (ت: حدود 525هـ/ 1131م)، سمع منه في بغداد [السمعاني 1984: 11/ 273؛ ابن عساكر 1995: 44/ 217، 73/ 50]. وأبو عبد الله الحسين بن محمد بن خسرو السمسار البلخي الحنفي المعتزلي (ت526هـ/ 1132م) [الصفدي 2009: 13/ 39]. وأبو غالب أحمد بن الحسن ابن البناء البغدادي الحنبلي (ت527هـ/ 1133م)، سمع منه عام: (477هـ/ 1084م) في بغداد [ابن عساكر 1995: 36/ 219]. وأبو عبد الله محمد بن الفضل بن أحمد الفراوي الصاعدي النيسابوري الشافعي (ت530هـ/ 1136م) [الرافعي 1987: 3/ 178]. وأبو الحسين سعد الله بن علي الأُزُرِي (ت: حدود 530هـ/ 1136م) [السمعاني 1984: 1/ 203-304؛ القرشي 1993: 2/ 220]. والقاضي أبو القاسم عبد الملك بن أحمد ابن المعافى القزويني (ت534هـ/ 1140م)، حكى عنه في مكتوباته وتعاليقه [الرافعي 1987: 3/ 268]. وقاضي المارستان أبو بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري (ت535هـ/ 1141م) [الذهبي 1985: 18/ 617؛ السيوطي 1976: 68]. وقوام السنة أبو القاسم إسماعيل بن محمد التيمي الأصفهاني الشافعي (ت535هـ/ 1141م) [الذهبي 1985: 18/ 617]. وأبو القاسم إسماعيل بن أحمد ابن السمرقندي (ت536هـ/ 1142م) [الذهبي 1985: 18/ 617]. وأبو محمد هبة الله بن أحمد بن عبد الله ابن طاووس المقرئ البغدادي

الدمشقي (تـ536هـ/ 1141م)، سمع منه شيئًا يسيرًا في بغداد وقد أقعد [ابن عساكر 1995: 36/ 319؛ الذهبي 2003: 10/ 600]. وأبو البركات عبد الوهاب بن المبارك الأنماطي (تـ538هـ/ 1143م)[الذهبي 2003: 10/ 600؛ السيوطي 1976: 68]. وأبو البركات عمر بن إبراهيم العلوي الزيدي (تـ539هـ/ 1144م)، سمع منه **أمالي** القاضي عبد الجبار [ابن القاسم 2001: 1/ 565]. وأبو جعفر المهدي بن إسماعيل المرعشي العلوي (تـ539هـ/ 1145م)، سمع منه في بغداد [السمعاني 1984: 11/ 246]. وابن البغدادي أبو سعد أحمد بن محمد الأصفهاني (تـ540هـ/ 1145م) [الذهبي 1985: 18/ 617]. وأبو السعادات أحمد بن محمد العطاردي (تـ542هـ/ 1147م)، يُظن أنه من العدلية [الصفدي 2008: 8/ 76]. وأبو الفتح نصر بن المهدي الوَنكي الرازي (تـ: حدود 550هـ/ 1155م)، من الزيدية، سمع منه في بغداد [السمعاني 1984: 12/ 291-292؛ الذهبي 2003: 11/ 1012-1013].

(5-2-8-4) انتماؤه العقدي:

وصف القزويني بأنه من شيوخ المعتزلة، بل قيل عنه: إنه من المجاهرين بالاعتزال والمغالين فيه؛ لدرجة أنه يخاطر بدمه في مذهب لا يساوي [ابن الجوزي ×ب: 17/ 21؛ الرافعي 1987: 3/ 178؛ ابن الأثير 2004: 8/ 398]! ويتظاهر باعتزاله حتى على باب الوزير نظام الملك الطوسي -المناصر للشافعية الأشعرية- فيقول لمن يستأذن عليه: **قل أبو يوسف القزويني المعتزلي** [السبكي 1992: 5/ 122]!

وقد عاش القزويني قرابة النصف من عمره في مرحلة تدهور مذهب المعتزلة، بسبب زوال سلطة داعمي هذا المذهب من السلاطين البويهيين في

بغداد عام: (447هـ/ 1055م) على يد الدولة السلجوقية التي تبنت حماية الانتماء السني أو الصفاتي في مقابل الدول التي كانت ترعى الانتماءات الشيعية، ولعل هذا ما حدا بالقزويني إلى أن يقول مقولته التي حفظت عنه: **لم يبق من ينصر هذا المذهب غيري** [ابن أبي الرجال 2004: 3/ 43]! لكن لا ينبغي أن تحمل هذه المقولة على ظاهرها؛ فإن للاعتزال بقية في آخر حياة القزويني وبعد وفاته بأكثر من قرن؛ في بغداد عاصمة الدولة العباسية وفي خوارزم، وكانت هذه الأخيرة من معاقل هذا المذهب [القزويني x: 378].

نعم! يذكر فخر الدين الرازي أنه لم يبق من مدارس المعتزلة في عصره إلا مدرسة أبي هاشم الجبائي ومدرسة أبي الحسين البصري، وهذا يدل على انقراض مدرسة البغداديين قبل القرن السابع [الرازي 1938: 45]، إلا أن التلاشي الحقيقي لهذا المذهب بدأ يظهر فعليًا بعد الاجتياح المغولي للمشرق الإسلامي الذي بدأ في عام: (616هـ/ 1219م) وانتهى توسعه عندما هُزم جيش القائد المغولي كتبغا نويان (ت658هـ/ 1260م) -أحد قادة هولاكو (ت663هـ/ 1265م)- على يد السلطنة المملوكية المصرية في معركة عين جالوت التي جرت في فلسطين عام: (658هـ/ 1260م) [ابن كثير 1998: 17/ 399-402]، بل تذكر بعض المصادر التاريخية عن وجود علماء من المعتزلة في أوائل القرن التاسع الهجري/ أوائل القرن الخامس عشر الميلادي [الغزي 2018: 297].

والمدرسة الاعتزالية التي ينتمي القزويني لها هي المدرسة البصرية، ويدل عليه تزييفه أقوال البغداديين الأصولية المتفرعة عن اختياراتهم الكلامية؛ كجعلهم الأمر أمرًا لعينه وصيغته؛ وذلك لإنكارهم زيادة صفة الإرادة الإلهية. وهذه المسألة -أي زيادة صفة الإرادة- من مسائل الخلاف

المميزة بين البصريين والبغداديين [الخوارزمي 2007: 42-43]. والأقرب أيضًا أنه ينتمي تحديدًا إلى اتجاه أبي هاشم الجبائي، وهذا أمر لا يستغرب؛ وذلك بسبب تتلمذه أول عمره على حامل راية هذا الاتجاه في عصره، وهو القاضي عبد الجبار، بل قد غلب على المعتزلة في عهد الدولة البويهية الانتماء إلى الاتجاه البهشمي بسبب تبني الصاحب ابن عباد الطالقاني -وزير بني بويه- له [البغدادي x: 196]، حتى وجد من بعضهم من ترك الانتماء للاتجاه البغدادي وانتقل إلى الاتجاه البهشمي البصري؛ كأبي رشيد النيسابوري أحد أشهر طلاب القاضي عبد الجبار [الجشمي 2017: 394].

ويمكن أن نستشف موقفًا عدائيًا يكنه القزويني تجاه أبي الحسين البصري -أحد طلاب القاضي عبد الجبار كذلك-؛ حيث ذكره في كتاب **الواضح** تارة بالتصريح واصفًا له بـ: (**البصري الصغير**)، وتارة بالتعريض واصفًا له بـ: (**بعض من صنف في أصول الفقه من المنتسبين إلى المعتزلة وليس منهم**). وقد تبين أنه يقصد أبا الحسين البصري بمقابلة ما ذكره عنه في كلا الموضعين بما في كتاب **المعتمد** إضافة إلى مختصره **تجريد المعتمد** لركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي. وقد اتهمه بالتسرع إلى الاعتراض؛ منتقدًا إياه في اعتراضه على القاضي عبد الجبار في الحد الذي ذكره للنسخ وللقياس [البصري 1964: 1/ 396-397، البصري 1965: 2/ 697-699؛ الخوارزمي 2011: 191]!

ولعل وجود هذا الموقف العدائي يرجع إلى ما ذكره الحاكم الجشمي -المعاصر للقزويني- من أن شيوخ المعتزلة في وقته كانوا ناقمين على أبي الحسين البصري لسببين، **الأول**: لإفساده كثيرًا من أدلة البهشمية، وما كتابه الكلامي الذي أطلق عليه عنوان **تصفح الأدلة** إلا عملية تصحيحية داخل المذهب من الجهة الاستدلالية في المقام الأساس. **والثاني**: لاشتغاله بعلوم

الفلسفة [الجشمي 2017: 402]، بل يذكر عز الدين ابن أبي الحديد المدائني أن لأبي الحسين البصري شرحًا على كتب الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس (تـ322 ق.م) في المنطق [المدائني 1996: 84-85]! واتهامه بالتوجه الفلسفي كذلك يُذكر عند بعض متكلمي الصفاتية [الشهرستاني 2019: 1/ 316]. مع أن أبا الحسين البصري معظم لشيوخه البهشمية، وقد دافع عنهم لما انتقص من قدرهم القاضي الباقلاني في كتابه **الهداية** [البصري 2006: 35]؛ لكن كل هذا لم يشفع له عند القزويني؛ حتى أنه كتب على ظهر كتاب **تصفح الأدلة** [الرافعي 1987: 3/ 180]:

سَبَكْناه ونحسَبُه لُجَيْنًا فأبدى الكِيرُ عن خَبَثِ الحديدِ

وهذا يبين مدى سخط القزويني على أبي الحسين البصري؛ لكن هذا لا ينفي عن الثاني الانتماء الاعتزالي، وإنما هذا مجرد حكم أطلقه القزويني عليه، وواقع أبي الحسين البصري وأتباع مدرسته والمصادر تشهد كلها بأنه من المعتزلة، وإن كان ذكر أحد متكلمي اليهود من المتأثرين بالاتجاه البهشمي أن المتكلمين -ويبدو أنه يقصد المعتزلة- كفروا أبا الحسين البصري لأجل إنكاره الأعراض [Madelung - Schmidtke 2006: 37]! وبغض النظر عن عدم دقة تصويره لرأي أبي الحسين البصري في مسألة الأعراض= إلا أننا لم نجد ما يشهد بصحة هذا النقل -أي التكفير- فيما اطلعنا عليه من مصادر، نعم! هناك اعتراض على منهجه الكلامي من قبل البهشمية -سواء كانوا معتزلة أم من غيرهم-؛ إذ تتحدث المصادر عن وجود نقض لكتابه **تصفح الأدلة** كتبه أحد متكلمي الاثني عشرية في القرن السادس الهجري/ الثاني العشر الميلادي [الرازي 1404: 110؛ الخوانساري 1392: 4/ 188].

(5-2-8-5) مذهبه الفروعي:

المشهور أن القزويني معدود من الحنفية [القرشي 1993: 2/ 421؛ الغزي 1989: 4/ 339؛ الهروي 2012: 359]، وهو المذكور في أقدم مصادر ترجمته نقلًا عن معاصريه [ابن عساكر 1995: 36/ 219]. إلا أنه تُرجم له في طبقات الشافعية [السبكي 1992: 5/ 121-122]، وتاج الدين السبكي يتوسع في نسبة العلماء إلى مذهب الشافعية، وانتقد لأجله [الكوثري x: 63]، ولعل مستنده في هذه النسبة هو لأجل سماع القزويني سنن الشافعي من والده، وكذلك لأنه كان للشافعية حضور في بلدة قزوين، إلا أننا نظن لو أن تاج الدين السبكي وقف على كتاب **الواضح** لما عده من الشافعية! وقيل عن القزويني كذلك بأنه كان زيدي المذهب في الفروع [السبكي 1992: 5/ 121]، والزيدية مذهب كلامي فروعي. والأقرب أنه حنفي المذهب، لا سيما في كتاب **الواضح**؛ حيث يدل على هذا عنايته بنقل أقوال فقهاء الحنفية، وأهل العراق منهم تحديدًا، واختياره لها، كما أن بعض من نقل عن هذا الكتاب من الأصوليين نسبوا صاحبه إلى الحنفية.

وعلى أي حال؛ فقد كان عامة المعتزلة في زمن القزويني ينتمون إلى مذهب الحنفية [زابينه 2018: 1/ 315]، بل كان طائفة من فقهاء الحنفية -وهم حنفية العراق- يتبنون مذهب المعتزلة الكلامي، وقد ذكر القاضي ابن العربي (تـ543هـ/ 1148م) أنه لم يُر حنفي في خراسان والعراق إلا معتزلي أو كرامي [ابن العربي 2013: 212-213]! وهذا بعكس اتجاه فقهاء الحنفية الآخر -وهو اتجاه غالب على الحنفية- الذي كان يتبنى ما سيطلق عليه متأخرًا في الكلاميات بـ: (**الماتريدية**)، مع أن أبا القاسم البلخي ذكر -في إشارة مهمة متعلقة بتاريخ نشأة المذاهب- أنه قد يجد في أهل الفقه الذين يسمونهم

الحشـوية -حسـب تعبيره ويقصد أهـل الحديث-: **أهل الرأي من يشـارك هؤلاء الحشـوية آراءهـا الاعتقادية** [البلخـي 2018ب: 204]! فهل يعني هذا أن تبنـي الاتجـاه العدلي كان هو السـمة الغالبة على فقهاء أهـل الرأي في تلك الحقبة؟ مع ملاحظة صعوبة نسبة هذا الاتجاه لأبي حنيفة وقدامى أصحابه، بحسب ما لدينا من نصوص، وإن كان يرد في بعض كتب أهل الحديث نسبة القـول بخلق القـرآن إلى أبـي حنيفـة [عبـد الله 1986: 1/ 182-185]! وبعضها تنكـر هذه النسـبة أصـلًا، أو تـروي تراجعه عن هذا القـول [البغـدادي 2001: 15/ 516-518]، إلا أن القـول بخلق القـرآن يقول به من لا يوافق المعتزلة في بقيـة أصولهم المميـزة [الخياط 1925: 126]، حتـى القاضي عبد الجبار حكى قصـة عن أحد رجالات المعتزلة يُفهم منها أن أبا حنيفة وصاحبيه مخالفون لمنهـج المعتزلـة [عبـد الجبـار 2017: 245]، وكذلك فالجصـاص الرازي يقر بـأن أبا حنيفـة لا يقول بأصل الوعيـد [الجصـاص 2007: 1/ 102]؛ لكن الواقع التاريخـي يقـول: إن المنتمين لمذهب أهل الرأي لا سـيما العراقيون منهم في القرن الثالث والرابع الهجريين/ التاسـع والعاشر الميلاديين؛ كان يغلب عليهـم تبني مذهب المعتزلة الكلامي. ومن أشـهر فقهـاء الحنفية المعتزلة العراقيين: أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري، والجصاص الرازي، وأبو الحسين القدوري، وأبو عبد الله الصيمري.

(6-8-2-5) هل كان زيديًا؟:

ذكـرت بعض المصـادر أن القزويني كان يتبنى مذهـب الزيدية [ابن الأثير 2004: 8/ 398؛ الذهبـي 2003: 10/ 602]، وترجم له بعض متأخري زيدية اليمن [ابـن أبي الرجـال 2004: 3/ 41؛ ابن القاسـم 2001: 1/ 563]. ولا نعلم مدى دقة هذه النسـبة، وليـس في كتاب **الواضح** ما يـدل على كونه من الزيديـة، بل رأيناه

يذكر مسألة حجية إجماع أهل البيت، ولا يصحح القول بأنه حجة، وإنما ينسبه للزيدية بصيغة **(الزعم)**، بينما لا نعرف خلافًا يُذكر بين أصوليي الزيدية على كون إجماع أهل البيت حجة [الهاروني 1986: 247-253؛ الهاروني 2019: 257-272؛ الجرجاني 4809خ: 131/ ظ؛ البهلولي 2017: 98-100؛ المنصور 2002: 252-256].

وقد ترجم ابن القاسم (ت1152هـ/ 1739م) للقزويني ترجمة أخرى مقتضبة في باب الكنى: **أبو يوسف القزويني**، مستندًا فيما يبدو على أحد إسنادات الزيدية -وكثير من تراجم الزيدية عنده مأخوذة من الإسنادات والإجازات-، وفيها ما يدل على أنه لم يعرفه -وإن كان قد ترجم له باسم: عبد السلام ذاكرًا لهذه الكنية والنسبة-، واقتصر فيها على كونه يروي **شرح التجريد**، وأن زيد بن علي الهوسمي يرويه عنه، ثم قال: «**والظاهر أنه القاضي يوسف بن الحسن**» [ابن القاسم 2001: 3/ 1300]. ثم جاء مجد الدين المؤيدي (ت1428هـ/ 2007م) -في عصرنا الحاضر- فذكر في سياق ذكره لسند **شرح التجريد** أنه **قد وقع البحث البليغ عن اسم القزويني هذا وأحواله فلم يتضح إلا ما قاله ابن القاسم**؛ من أنه يوسف بن الحسن القاضي الخطيب أحد زيدية إيران [المؤيدي 2012: 1/ 686-687].

ويستشف من هذا أن القزويني لم يكن مشهورًا في أدبيات زيدية اليمن وليس له حضور لدى متأخريهم حتى عصرنا هذا. ويمكننا أيضًا أن نستند على مقولة القزويني السابقة: **لم يبق من ينصر هذا المذهب غيري** لنفي كونه زيديًا؛ وذلك بسبب أن للزيدية وجودًا ملحوظًا في زمن القزويني، بل قد كانت لهم دول قائمة؛ سواء في شمال إيران أم في شمال اليمن، وقد استمر الوجود الزيدي في شمال إيران إلى وقت ظهور الدولة الصفوية

في القرن العاشـر الهجري/ السـادس عشـر الميلادي [رحمتي 2020: 313].
وخصوصًـا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن ترجمته المذكورة لدى الزيدية لعلها مقتبسـة من مصادر غير زيدية كـ: سـير **أعلام النبلاء** لشـمس الدين الذهبي (تـ748هـ/ 1347م) [ابن أبي الرجال 2004: 3/ 41]، ولعل ما دعا إلى اقتباسـها واعتباره زيديًّا هو وجود هذه النسبة، وأيضًا وجود اسم القزويني في سلسلة بعض إسـنادات كتب الزيدية، أو تتلمذ بعـض الزيدية عليه. وليس في ذلك مـا يـدل على كونه زيديًـا؛ إذ إن وجود المعتزلي في سلسـلة إسـناد الزيدية -كالحاكم الجشـمي-، أو تتلمذ بعض الزيدية على يد معتزلي -كالقاضي عبد الجبار-= لا يدل بمجرده على أن ذلك المعتزلي من الزيدية أو العكس؛ إذ إن هناك علاقات تاريخية تربط بين المعتزلة والزيدية، بل كان معتزلة بغداد يصنفـون بأنهم زيدية [ابن زنجويه 2012: 615، 626؛ الملطي 2009: 27]، والقول بتفضيل علي بن أبي طالب على الخلفاء الثلاثة -وهو في مرات مسـتند من ينسـب بعض المعتزلة للزيدية- وهو قول البغداديين وبعض البصريين من المعتزلـة [عبـد الجبـار x: 20/ 2/ 113-115، 120؛ المدائنـي 1959: 1/ 7-10]، وإن كان جميـع المعتزلـة لا يوافقون المذهب الزيـدي القائم في تلك الحقبة في مسـألة طريقة ثبـوت الإمامة [الإسـكافي 1981: 44؛ الخوارزمـي 2007: 561، 573؛ المؤيـد 1988: 131]. وهـذا أمـر تجب ملاحظتـه للدارس لتاريـخ المذاهب الإسـلامية؛ فتفضيل علي بن أبي طالب على الخلفاء الثلاثة مسألة خلافية داخل مذهب المعتزلة، دون طريق ثبوت الإمامة.

فإذا أخذنا ما سـبق بعين الاعتبار، وأخذنا أيضًا ما ذكر عن القزويني من أنـه كان يقـول لمن يسـتأذن له على الوزيـر نظام الملك الطوسـي مصرحًا باعتزاله: **قل أبو يوسف القزويني المعتزلي**، وقوله الآخر: **لم يبق من ينصر**

هـذا المذهب غيري= تصبح نسـبته إلـى الزيدية بعيدة، بل تـكاد لا تصح، ولعل مما يشـهد لهذا أن القزويني منسـوب إلى الحنفية في نصوص بعض طلابه الذين أخذوا عنه قبل وفاته بقرابة عشـر سنوات، أي لما كان مستقرًا استقراره الأخير في بغداد [ابن عساكر 1995: 36/ 219].

وعلـى أي حال؛ فهناك تطابق شـبه تام بين الأصـول الكلامية للمعتزلة والزيديـة، إضافة إلـى تقارب ظاهر بيـن المذهب الفروعـي للزيدية وبين مذهـب الحنفيـة. وقد ذكر صالـح المقبلي أن الخلاف بيـن المعتزلة وبين الزيدية ينحصر في مسـائل الإمامة [المقبلي ×: 11]، وتحديد رأي حول مسألة الإمامـة هو العلامـة المميزة بيـن متكلمـي المعتزلة ومتكلمـي الزيدية في تلك الحقبة؛ لتطابق بقيـة الأصول الكلامية الأخرى فيما بينهم. ولعل هذا التقارب والتطابق هو الذي حدا بنصير الدين الطوسي (تـ672هـ/ 1274م) أن يصـف المذهب الزيدي بأنه عبـارة عن أصول اعتزالية وفروع حنفية إلا في مسائل معدودة [الطوسي 1440: 740]! لكن الحقيقة في هذا اختزال لمذهب الزيديـة، وهو مذهب مسـتقل قائم له علماؤه وكتبه. ولا سـيما إذا لاحظنا آراء قدامى أئمة الزيدية في اليمن، قبل أن ينقل القاضي جعفر البهلولي كتب المعتزلة والزيديـة العراقيين والإيرانيين، ويحـدث نقلة نوعية في المذهب الكلامـي الزيـدي في اليمن جعلتـه يقترب مـن الصبغة البهشـمية البصرية [انصـاري 2018: 1/ 352]، وكذلك لاحظنا الموقف الزيدي المعادي للمعتزلة الموجود في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، ومحاولة إظهار خلاف حقيقي بين الزيدية والمعتزلة في أصل التوحيد والعدل [حميدان 1436: 264، 267]؛ لكن الذي يهمنا أنه قد يكون هذا التوافق هو الذي يجعل بعض العلماء ينسب الحنفية المعتزلة إلى الزيدية.

(5-2-8-7) **آثاره العلمية:**

رغم أنه ذُكر بأن القزويني كان من المصنفين إلا أنه ليس لدينا إلا معلومات يسيرة عن مصنفاته، والذي تمكنا من الوقوف عليه منها هو: تفسيره الكبير **حدائق ذات بهجة**، وكتابه **الواضح** في أصول الفقه، ومصنف ذُكر عرضًا عنوانه: **أفواج القراء** [ياقوت 1993: 5/ 2325]، ومجلد **في أخبار الحلاج** [ابن تيمية 1425: 2/ 483، 35/ 109]، **وتعليق علقه عن الفقيه الحنفي** أبي الحسين القدوري صاحب المختصر الفقهي المشهور -الذي قيل عنه: **إنه كان يظهر الاعتزال** [الجشمي 657خ: 1/ 93/ ظ]، **وروي أنه دخل مسجد الحنابلة يصلي، فلما خرج غسلوا مكانه، وأظهر العداوة لهم والمذهب** [الجشمي 657خ: 1/ 93/ ظ]- وصحة نسبة هذا **التعليق** للقزويني متوقفة على أنه هو المقصود من **أبي يوسف** الوارد في أحد مصادر التراجم المتقدمة، وهو ما ظنه محيي الدين القرشي (ت775هـ/ 1373م)، وأيد ظنه تقي الدين التميمي الغَزي (ت1010هـ/ 1601م) [القرشي 1993: 2/ 423؛ الغزي 1989: 4/ 341].

فهذه الكتب الأربعة -أو الخمسة- هي التي نُسبت إليه في المصادر حسب اطلاعنا. وقد يُفسر سبب قلة مصنفاته بأن ذلك عائد إلى اشتغاله بتصنيف تفسيره الكبير، الذي وصف بأنه لم ير في التفاسير أكبر منه ولا أجمع للفوائد [الرافعي 1987: 3/ 178]، وهذا أشهر ما تميز به القزويني من الناحية المعرفية، أي أنه صاحب أكبر تفسير للقرآن الكريم كُتب في تاريخ الإسلام، وقد جمع **فيه العجب** [ابن الجوزي ×ب: 17/ 21]، ومزجه بكلام المعتزلة وبث فيه مذهبه [الرافعي 1987: 3/ 178]. وقد اختلف في عدد مجلداته؛ فذكر أنه في مائة مجلد

[ابن منقذ 1991: 1/ 202]، وقيل في ثلاثمائة منها سبعة في تفسير الفاتحة [القرشي 1993: 2/ 422]، وقيل في ثلاثمائة ونيف [ابن عساكر 1995: 36/ 219]، وقيل يزيد على ثلاثمائة [المقدسي 1997: 1/ 110]، وقيل في أربعمائة [تغري بردي ×: 3/ 5/ 156]، وقيل في خمسمائة [الذهبي 1985: 18/ 618]، وقيل في سبعمائة [ابن الجوزي ×ب: 17/ 21؛ السبكي 1992: 5/ 121]. ومما ذكر أيضًا أن القزويني فسر الآية (102) من سورة البقرة في مجلد! بل ذكر هو نفسه أن الجزء الأول من تفسيره أفرده في تفسير «البسملة» فقط! وأن هذا الجزء ضاع من عنده، مما دعاه أن يرسل إلى الوزير نظام الملك الطوسي يطلب منه أن يأمر باستنساخ هذا الجزء من النسخة التي في خزانته [ابن منقذ 1991: 1/ 202]. وغير خاف أن المفهوم من المجلد في إطلاقات المتقدمين لا يتطابق مع ما نعرفه اليوم من استخدام هذا المصطلح؛ لكن المؤكد أن حجم هذا التفسير ضخم جدًا. وقد كان وقفًا في مشهد أبي حنيفة [تغري بردي ×: 3/ 5/ 156]. وقال عزت بن أمين العطار في مقدمة كتاب **أحكام القرآن** [البيهقي 1994: 1/ 13] عن هذا التفسير: **«وكان مؤلفه وقف النسخة الوحيدة من هذا التأليف العظيم لمسجد أبى حنيفة ببغداد فضاعت عند استيلاء هلاكو، ويقول الأستاذ البحاثة السيد عبد العزيز الميمني الهندي إنه رأى جزءًا منه في إحدى فهارس الخزانات»**. ووصل إلينا من هذا التفسير الكبير تفسير جزء عمَّ [المركز 1424: 2/ 731]!

وقد أثار تفسير القزويني بعض مخالفيه في المذهب؛ حيث ذكرت بعض المصادر وجود نقض لتفسيره يحمل عنوان: **النضير في نقض كلام صاحب التفسير** لسليمان بن الحسن الصهرشتي من علماء الاثني عشرية المعاصرين للقزويني [ابن شهر آشوب 1961: 56]، ووقع اسم هذا الكتاب في موضع آخر بـ: **النصير في نقض كلام صاحب التفسير** [الطهراني 1983:

24/ 186]، والتصحيف في مثل هذا وارد؛ لكن من المستبعد أن يكون هذا النقض نقضًا لجميع هذا التفسير، وإنما لعله نقض لبعض المواضع التي تتعلق بالوعد والوعيد والأسماء الشرعية والإمامة والصحابة وأهل البيت، وهي من المسائل الخلافية بين الاثني عشرية وبين المعتزلة.

(8-8-2-5) **صفاته وأخباره:**

ذُكر عن القزويني أنه كان فصيحًا حلو الإشارة، يحفظ غرائب الحكايات والأخبار [ابن أبي الرجال 2004: 3/ 42؛ ابن القاسم 2001: 1/ 564]، ظريفًا حسن العِشرة صاحب نادرة، وكان محترمًا في الدول [تغري بردي ×: 3/ 5/ 156]، وكان القاضي أبو عبد الله محمد بن علي الدامغاني (ت478هـ/ 1085م) يكرمه ويقوم له [ابن الجوزي ×ب: 17/ 21]، وكان الرؤوساء يصلونه [الذهبي 1985: 18/ 618]. ودخل عليه ببغداد أبو حامد الغزالي وجلس بين يديه، وسأله من أين هو؟ فتحرج أبو حامد أن يقول إنه من مدينة طوس؛ لذكر تغفيل أهل طوس، من أنهم سألوا المأمون (ت218هـ/ 833م) وتوسلوا إليه بقبر أبيه عندهم، فطلبوا أن يحول الكعبة إلى بلدهم [الذهبي 1985: 18/ 619]! ومع ذلك فقد ذكر أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي (ت513هـ/ 1119م) عن القزويني -وقد التقى به- بعض الأخلاقيات السيئة من التجرؤ في الكلام والقدح في الآخرين [الذهبي 1985: 18/ 619].

أما عن مستواه العلمي؛ فقد وصفه أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي بأنه لم يكن محققًا في أي علم غير التفسير [القرشي 1993: 2/ 421]! ولا نعلم دقة هذا الحكم، وهل مرده الاختلاف المذهبي، مع أن أبا الوفاء ابن عقيل البغدادي اتهم بالميل إلى المعتزلة، مما أحدث له مصادمات مع أتباع مذهبه الحنبلي

[ابن قدامة 1990: 29-32]، إلا أنه ليس لدينا من كتب القزويني ما يكفي لكي يجعلنا نقيِّم مستواه العلمي، سوى كتاب **الواضح** هذا، وهو متن مختصر يكتب مثله كبار العلماء وصغارهم.

ومما وصل إلينا عنه من مباحثاته الكلامية في حدود اطلاعنا= ما ذُكر في حوار دار بينه وبين أبي علي محمد بن أحمد ابن الوليد المعتزلي (تـ478هـ/ 1086م)، تلميذ أبي الحسين البصري، في إباحة الولدان في الجنة، أي في إمراجهم في جماعهم وإنشاء شهوتهم لذلك، قال أبو علي ابن الوليد: لا يمتنع أن يجعل من جملة لذاتهم ذلك لزوال المفسدة فيه في الجنة، لأنه إنما منع منه في الدنيا لما فيه من قطع النسل، وكونه محلًا للأذى وليس في الجنة ذلك، ولذلك أمرجوا في شرب الخمر لما أمن من السكر وغائلته من العربدة والعداوة، وزوال العقل، فلما أمن ذلك من شربها لم يمنع من الالتذاذ بها. فقال القزويني: إن الميل إلى الذكور عاهة، وهو قبيح في نفسه؛ إذ لم يخلق هذا المحل للوطء، ولهذا لم يبح في شريعة، بخلاف الخمر، وإنما خلق مخرجًا للحدث، وإذا كان عاهة فالجنة منزهة عن العاهات. فقال أبو علي: إن العاهة هي التلويث بالأذى، وإذا لم يكن أذى لم يكن إلا مجرد الالتذاذ؛ فلا عاهة [ابن الجوزي ×ب: 16/ 248-249].

ومما حُفظ للقزويني قوله [الرافعي 1987: 3/ 179؛ الداودي 1994: 1/ 302]:

أَلَيْلٌ دَجَا أَمْ شَعْرِكَ الفاحِمُ الجعْدُ ... أَصُبْحٌ بَدَا أَمْ وَجْهُكَ الطالعُ السعدُ

أنرجسةٌ هاتيك أم تِلكَ مقلة ... أَتُفَّاحَةٌ ذاك المُضَرَّجُ أم خَدُّ

أَهَذَا الَّذِي في فِيْكَ دُرٌّ مُنَضَّدٌ ... أَبِيْنَ لَنا أَمْ لُؤْلُؤٌ ضَمَّهُ العِقْدُ

أَمَوْجٌ إذا وَلَّيْتَ أم كَفَلٌ يُرَى ... قَضِيبُ لُجَيْنٍ في الغَلائِلِ أَمْ قَدُّ

أَحُقَّانِ مِنْ عَاجٍ بصَدْرِكَ رُكِّبَا ... لَطِيفانِ أَمْ هَذَان ثَدْيَان يا هِنْدُ

ومـن الأمور اللافتة للنظـر في حال القزويني أننا -حسـب اطلاعنا- لم نـر له حضورًا لافتًا لدى من جاء بعده من متكلمي المعتزلة وفقهاء الحنفية وعلماء الزيدية، وحتى المتكلم الأشـعري ذائع الصيت فخر الدين الرازي -مع ما يتميز به من عناية وتتبع لآراء المعتزلة- لم يذكر القزويني، وكذلك تقي الدين ابن تيمية مع ما عُرف عنه من اطلاع كبير على المصادر وتحديدًا مصادر تفسـير القرآن الكريم= لم نر أنه نقل عن تفسـيره؛ لكن تذكر بعض المصادر روايات عـن القزويني وتنقل عنه بعض المعلومات [الكعبي 1422: 3/ 1237-1246؛ عيـاض 1970: 165؛ ابـن عسـاكر 1995: 44/ 217؛ ابن عسـاكر 2000: 2/ 1120؛ ابن الجوزي 1997: 2/ 150؛ ابن الجوزي ×ب: 12/ 373، 15/ 35].



(5-3) كتاب الواضح

(5-3-6-1) هويته:

لم تشر مصادر ترجمة القزويني التي وقفنا عليها إلى هذا الكتاب -الذي يظهر أنه كتبه لابن من نعته بـ: (**الشيخ الجليل الأجل**)؛ لكن حال البياض الواقع في مقدمة النسخة الخطية عن معرفة هذا الشيخ وابنه-، بل حتى لم تذكر أن له تأليفًا في أصول الفقه. ولم نجد من ذكر هذا الكتاب مع التصريح بنسبته إلى القزويني سوى بدر الدين الزركشي من علماء الشافعية وأحد أعلام علم أصول الفقه في القرون المتأخرة؛ حيث انفرد -حسب اطلاعنا- بذكر كتاب **الواضح** مع التصريح بنسبته إلى القزويني، وذلك في مقدمة كتابه الكبير **البحر المحيط في أصول الفقه** عندما قام بسرد مصادر المعتزلة الأصولية التي رجع إليها [الزركشي 1992: 1/ 9]؛ لذا فاعتمادنا على تحديد عنوان هذا الكتاب مع نسبته إلى القزويني هو مستند على هذا المصدر الأصولي بالدرجة الأساس، مع ملاحظة عدم ما يعارض هذه النسبة.

فقد نقل بدر الدين الزركشي في عدد من كتبه الأصولية عن كتاب **الواضح**، ومن أهم هذه الكتب كتابه **البحر المحيط**؛ حيث نال نصيب الأسد في كثرة المنقولات التي نقلها عنه، والأهم هو تصريحه في المقدمة باسم مؤلف كتاب **الواضح** ومذهبه العقدي. ويبدو لنا أن بدر الدين الزركشي هو أول أصولي نقل عن كتاب **الواضح**، ونتوقع كذلك أن يكون هو المصدر عند من نقل عن هذا الكتاب من الأصوليين الذين جاؤوا من بعده، مثل: شمس الدين البرماوي (ت831هـ/ 1428م)، وعلاء الدين المرداوي (ت885هـ/ 1480م)، وزين الدين الأنصاري (ت926هـ/ 1520م)، وابن

النجار الفتوحي (ت972هـ/ 1564م)، وحسن العطار (ت1250هـ/ 1835م) -وهـذا الأخير صرح بالنقل عن زين الدين الأنصاري تحديدًا-؛ حيث نرى هؤلاء نقلوا عن كتاب **الواضح** في مسـائل هي كلها من ضمن منقولات بدر الدين الزركشـي عنه في كتابه **البحر المحيط** [البرماوي 2015: 2/ 657، 3/ 1176، 1239، 4/ 1766، 1872؛ المرداوي 2000: 6/ 2806، 7/ 3138؛ الأنصـاري 1936: 86؛ الفتوحي 1997: 3/ 444؛ العطار x: 2/ 100]. كما نقل عنه في كتب أخرى له، وهي: **تشـنيف المسـامع بجمع الجوامع**؛ حيث نقـل عنه في مسـألة: أن البيان يقع بالإشارة والكتابة [الزركشي 2006: 2/ 283-284]. **وسلاسل الذهب**؛ حيث نقل عنه في مسألة: الخلاف فيما ينبني عليه تقييد الرقبة المطلقة بالإيمان بالزيادة أو بالتخصيـص [الزركشـي 2002: 282]. **والنكت على ابن الصلاح**؛ حيث نقل عنه حكايته لقول أبي عبد الله البصري أن اتفاق الصحابة على العمل بمجرد خـبر يدل علـى أن الخبر كان متواتـرًا في الأصـل ومعلومًا عندهم [الزركشـي 2008: 2/ 291]. والنقـلان الأولان واردان في كتابه الأسـاس **البحر المحيط**، دون النقل الثالث، إلا أنه موجود في كتاب **الواضح** [40/ و].

وبنـاء على ما سـبق؛ فيترجح لنا أن بدر الدين الزركشـي هو المصدر الذي استقى منه الأصوليون من بعده منقولات عن كتاب **الواضح**؛ حيث لم نر أحدًا منهـم انفرد بنقل عن كتاب **الواضح** غير وارد في مؤلفات بدر الدين الزركشـي الأصولية، وإن كان يرد أن المتأخر من هؤلاء الأصوليين ينقل بواسطة من تقدم عليه ممن جاء بعد بدر الدين الزركشي، لا أنه ينقل بالضرورة عن هذا الأخير؛ لكـن الذي يهمنا في هذا السـياق أنه لم يسـبق أصولي بدر الدين الزركشـي في النقـل عن كتـاب **الواضح**، إضافة إلـى أن من نقل عن هذا الكتـاب ممن جاء بعده لم ينفرد بنقل غير وارد في مؤلفاته الأصولية، وكل هذا حسب اطلاعنا.

لكن ثمة إشكالية، وهي أن النسخة الخطية لهذا النص التي نقدم لنشرها الآن (= سنشير لهذه النسخة مؤقتًا بـ: **المختصر الأصولي**) لا تحمل أي عنوان له، سوى عنوان هو أقرب إلى العناوين الوصفية، وهو: (**مختصر في أصول الفقه**)، فهل هو فعلًا كتاب **الواضح** الذي كان ينقل عنه بدر الدين الزركشي؟ أو أنه عمل آخر للقزويني، سواء كان مستقلًا أم مختصرًا من كتاب **الواضح**؟ ولا إجابة على هذا السؤال إلا باستخراج منقولات بدر الدين الزركشي عن كتاب **الواضح** ومقارنتها بما في هذا **المختصر الأصولي**، وهذا جدول المقارنة:

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
1	(1/ 155) **في الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع**: وقال صاحب **الواضح** من المعتزلة: إنه قول عامة الفقهاء والمسلمين، وبه قال أبو علي وابنه أبو هاشم الجبائيان وأبو عبد الله البصري، ونصره عبد الجبار.	[56/ ظ]: وهو قول عامة الفقهاء وجمهور المتكلمين، وبه قال أبو علي وأبو هاشم، وإليه ذهب أبو عبد الله البصري، ونصره قاضي القضاة -رحمه الله-.
2	(1/ 187) **في مسألة في الواجب المخير**: والثاني: حكاه أبو يوسف في **الواضح** فقال: ذهب الفقهاء إلى أن المأمور به واحد، ويتعين باختيار المكلف، فكأنهم قالوا: إن الواجب ما في علم الله أن المكلف يختاره.	[10/ ظ]: مسألة اختلف أهل العلم في الأمر بأشياء على طريق التخيير هل يقتضي وجوب جميعها على البدل أو يفيد وجوب واحد منها لا بعينه، مثاله: أن يأمر الله -عز وجل- الحانث بكفارة هي عتق أو كسوة أو إطعام عدد معلوم؛ فذهب الفقهاء إلى أن المأمور به واحد ويتعين باختيار المكلف، فكأنهم قالوا: الواجب ما في معلوم الله أن المكلف يختاره.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
3	(1/ 191): وقال صاحب **الواضح**: قد أعيت هذه المسألة العلماء من قبل ومن بعد فما أحد تصور الخلاف فيها.	[10/ ظ]: وقد أعيت هذه المسألة العلماء من قبل ومن بعد، فما أحد تصور الخلاف فيها.
4	(1/ 210) **في جواز ترك الواجب الموسع في أول الوقت**: وجمهور المتكلمين على أنه لا يجوز تركه إلا ببدل، وهو العزم على الفعل في ثاني الحال، وإذا تضيق الوقت تعين الفعل حتى يتميز بذلك الواجب عن فعل النفل، فلو مات في أثناء الوقت مع العزم لم يعص، وهذا ما صار إليه الأستاذ أبو بكر بن فورك والقاضي أبو بكر، ونقله عن المحققين، ونقله صاحب **الواضح** عن أبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار المعتزليين.	[8/ و]: وقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم: يجب بأول الوقت وبآخره، وفصَّلا فقالا: يجب في أوله وجوبًا موسعًا، وفي آخره وجوبًا مضيقًا، فالمكلف في أول الوقت مخير بين فعله وتركه بشرط العزم على أدائه في آخره، ويتعين فعله في آخر الوقت. وإلى هذا ذهب قاضي القضاة -رحمه الله-... فثبت بهذه الدلالة أنه يجب في أول الوقت وآخره، وإذا ثبت هذا وجب القول ضرورة بأنه يجب في أوله وجوبًا موسعًا وفي آخره مضيقًا؛ لأنه إن وجب في أول الوقت مضيقًا خرج آخر الوقت من أن يكون وقتًا للوجوب، وإن وجب في آخره موسعًا زاد في الوقت، وإذا ثبت هذا فلا بدّ من إثبات العزم بدلًا في أول الوقت، وإلا لحق بالنوافل.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
5	(1/ 273): وقال صاحب **الواضح** من المعتزلة: النهي عن أشياء على التخيير إن كان على سبيل الجمع كقوله: لا تفعل كذا وكذا، فإن أمكنه الخلو منها كلها كقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: 24]= فهو منهي عن الجميع، وإلا لم يحسن النهي عن كلها، كقوله: لا تفعل في يدك حركة ولا سكونًا.	[11/ ظ]: مسألة: النهي عن أشياء على سبيل التخيير لا يخلو: إما أن يكون على سبيل الجمع مثل أن يقول: لا تفعل كذا وكذا، فإن أمكنه الخلو منها كلّها فهو منهي عن الجميع، وإن لم يمكنه الخلو منها كلّها لم يجز النهي عن كل كلّها. مثال الأول: لا تقم ولا تنم ولا تركع ولا تسجد، فيكون منهيًا عن كل واحدة من هذه الأكوان؛ وذلك لأنه يمكنه الخلو منها بأن يقعد. ومثال الثاني أن يقول: لا تفعل في يدك حركة ولا سكونًا، فإنه يحمل على أن المراد به المنع من أحدهما | [12/ و] لا بعينه وأيهما امتنع منه جاز. ومن أمثلة القسم الأول قول -سبحانه-: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: 24]؛ لأن المراد به المنع من طاعة الآثم والكفور لا على وجه البدل؛ لأنه يتمكن من الامتناع من طاعتهما في حال واحدة.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
6	(2/ 227): إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل، أو كانا مستعملين والحقيقة أغلب استعمالًا= فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق؛ لأنها الأصل ولم يوجد ما يعارضه، فوجب العمل به، وإن كانا في الاستعمالين سواء، فالعبرة بالحقيقة أيضًا، ومنهم من نقل فيه الاتفاق وليس كذلك: بل حكى الخلاف فيه جماعة منهم أبو يوسف في **الواضح** فقال: وأما إذا كان يفيد مجازًا متعارفًا وحقيقة متعارفة= فقد اختلف فيه، فقال أكثر المتكلمين: يجب حمله على الحقيقة، وقيل: بل يحمل عليهما.	[4/ و]: وأما إذا كان الخطاب يفيد مجازًا متعارفًا وحقيقة متعارفة= فقد اختلف فيه؛ فقال أكثر المتكلمين: يجب حمله على الحقيقة المتعارفة دون المجاز | [4/ ظ] المتعارف، وقال بعضهم: بل يجب حمله عليهما.
7	(2/ 367) والثاني: أنها حقيقة في الندب وهو قول كثير من المتكلمين منهم أبو هاشم. وقال الشيخ أبو حامد: إنه قول المعتزلة بأسرها، وقال أبو يوسف في **الواضح**: هو أظهر قولي أبي علي، وإليه ذهب عبد الجبار، وربما نسب للشافعي.	[6/ و]: مسألة: اختلف العلماء في أن الأمر هل يقتضي بظاهره الإيجاب من غير قرينة تقترن باللفظة وتقتضي كون المأمور به مرادًا فقط؛ فقال أكثرهم: يقتضي الإيجاب بمجرده، وهو أضعف قولي أبي علي. وقال أبو هاشم: يقتضي كون المأمور به مرادًا من جهة اللغة،

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
		ومندوبًا إليه إذا كان الأمر صادرًا عن حكيم؛ من حيث ثبت أنه إنما يريد من المكلفين فعل ما يُستحق عليه الثواب دون المباح، وهو أظهر قولي أبي علي، وإليه ذهب قاضي القضاة -رحمه الله-. واتفقوا أنّ النهي يوجب ترك المنهي عنه.
8	(2/ 378) **مسألة ورود صيغة الأمر بعد الحظر هل تفيد الوجوب**: أحدها: أنه على حالها في اقتضاء الوجوب، كما لو وردت ابتداء... وحكاه أبو الحسين وصاحب **الواضح** عن المعتزلة.	[6/ ظ]: اختلف القائلون بأنّ الأمر المطلق على الوجوب في الأمر الوارد عقيب حظر شرعي هل يفيد الإيجاب أم الإباحة... وقال شيوخ المعتزلة: إن وروده عقيب الحظر لا يغير مقتضاه، بل يجب حمله على فائدته: إما على الإيجاب، أو على الندب، بحسب الخلاف فيه.
9	(2/ 381-382) تنبيهات: الأول جعل صاحب **الواضح** المعتزلي وصاحب **المصادر** الشيعي= الخلاف فيما إذا كان الحظر السابق شرعيًّا، قالا: فإن كان عقليًّا فلا خلاف أنه لا يتعين مدلوله عما كان لوروده ابتداء.	[6/ ظ]:... ولا خلاف في أن الأمر الوارد عقيب حظر عقلي أنه لا يغير فائدته وفائدة الأمر المطلق.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
10	(2/ 383): أما النهي الوارد بعد الإباحة الشرعية فهو كالنهي المطلق بلا خلاف، قاله صاحب **الواضح والمصادر**.	[6/ ظ]: ولا خلاف في النهي الوارد عقيب إباحة شرعية أنه كالنهي المطلق.
11	(2/ 393) **إذا تكرر لفظ الأمر**:... والثاني: أنه استئناف فيقتضي الأمر بتكرير الفعل، ونسبه ابن الصباغ لأكثر أصحابنا، وصححه الشيخ أبو إسحاق له وإلكيا الهراسي، وقال ابن برهان: إنه قول الجمهور، وحكاه الهندي عن الأكثرين، ونسبه صاحب **الواضح** المعتزلي لعبد الجبار.	[15/ و]: **مسألة**: اختلف العلماء في الأمر إذا ورد عقيب أمر وتناول الثاني ما تناول الأول ولم يعطف عليه بحرف العطف، مثل أن يقول: صلِّ ركعتين صلِّ ركعتين؛ فقال بعضهم: <يكون> الثاني تأكيدًا للأول والمأمور به واحد. وقال قاضي القضاة: بل يستفاد بالثاني غير ما يستفاد بالأول، فهما مأموران.
12	(2/ 393-394) **إذا تكرر لفظ الأمر**: ولمحل الخلاف شروط: أحدها: أن لا يكون هناك ما يمنع التكرار، فإن كان، فهو للتأكيد قطعًا، كالأمر بالقتل والعتق إذا تكررا في شخص واحد، فإنه لا يمكنه قتله وعتقه مرتين. ذكره ابن القشيري والقاضي عبد الوهاب في الملخص. الثاني: أن يرد التكرار قبل الامتثال فإن ورد بعده حمل الثاني	[15/ و]: ولا خلاف فيه إذا عطف أحدهما على الآخر بالواو أنّ الأمر الثاني يفيد غير ما أفاده الأول، مثل أن يقول: صلِّ ركعتين وصلِّ ركعتين. ولا خلاف أيضًا أنه إذا عطف أحدهما على الآخر بواو العطف، وعرَّف الثاني بالألف واللام= أن الثاني يتناول ما تناوله الأول؛ لمكان الألف واللام، مثل قوله: صم يومًا، ثم يقول:

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
	على الاستئناف، قاله ابن القشيري والباجي وغيرهما. الثالث: أن يتحد مدلول اللفظين، نحو صل ركعتين صل ركعتين فإن اختلفا اقتضى التكرار قطعًا. قاله الباجي وصاحب **الواضح**، نحو اضرب زيدًا أعطه درهمًا، اضرب زيدًا اضرب عمرًا، صل ركعتين صم يومًا، ولا فرق في هذا القسم بين أن يقرن بحرف العطف أو لا، ولا بين التعريف والتنكير كما ذكره إلكيا الهراسي وغيره.	وصم اليوم. ولا خلاف في الأمر الثاني إذا تناول خلاف ما تناوله الأمر الأول= أنه مأمور آخر، كقوله: صلّ ركعتين صم يومًا. هذا إذا أمكن الجمع بينهما، فأما إذا لم يمكن فهو على التخيير إن لم يدلّ الدليل على أنّ المراد أحدهما أو يقترن به ترجيح.
13	(2/ 394) **إذا تكرر لفظ الأمر:...** الرابع: أن لا يعطف أحدهما على الآخر، فإن عطف فلا خلاف في حمل الثاني على الاستئناف؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه. قاله الباجي وصاحب **الواضح**.	[15/ و]: ولا خلاف فيه إذا عطف أحدهما على الآخر بالواو أنّ الأمر الثاني يفيد غير ما أفاده الأول، مثل أن يقول: صلّ ركعتين وصلّ ركعتين.
14	(2/ 404) **مسألة إذا ورد الخطاب من الشارع بفعل عبادة في وقت معين فخرج ذلك الوقت ولم يفعل، فهل يجب القضاء بأمر جديد ابتداء أم يجب بالسبب الذي**	[8/ ظ]: **مسألة**: اختلف القائلون بالفور في المكلف إذا لم يفعل المأمور به عقيب الأمر المطلق وأخّره إلى الوقت الثالث والرابع= هل له أن يفعله فيما بعدُ من غير

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
	يجب به الأداء، وهو الأمر السابق أي: يتضمنه ويستلزمه لا أنه عينه؟ فيه قولان... وقال صاحب الواضح المعتزلي: هذا الخلاف لا يجيء إلا من القائلين بأن الأمر يقتضي الفور، وأما القائل بأنه للتراخي فلا؛ لأن عنده أن الفعل في الوقت الثاني والثالث وفيما بعدها مراد، وأن لفظ الأمر بإطلاقه يتناول الفعل في أي وقت شاء.	دلالة؛ فقال بعضهم: يحتاج إلى دلالة، وإليه ذهب قاضي القضاة إن لو ثبت عنده الفور. وقال آخرون: له أن يفعله من غير دلالة، واللفظ الأول كافٍ مع أنه يقتضي الفور. ولا يجئ هذا الخلاف على قول من يذهب إلى التراخي؛ لأن عنده أن الفعل في الوقت الثاني والثالث وفيما بعدهما مراد، وأن لفظ الأمر تناول بإطلاقه الفعل في أي وقت شاءه المكلف ما لم يتضيق عليه.
15	(2/ 414) **هل الآمر يدخل في الأمر**:... وقال صاحب الواضح المعتزلي: لا خلاف في أن الآمر لا يدخل في الأمر إذا أمر عن نفسه، فأما إذا أخبر بالأمر عن غيره، كقوله -عليه السلام- لأمته: «إن الله يأمركم بصوم يوم» فاختلفوا فيه على قولين: والصحيح: دخوله. قال: وأما المخبر فالظاهر أنه يدخل في الخبر، كقوله: من قعد في المطر ابتل، وليس المراد أنه يخبر عن نفسه؛ لأنه عبث بل المراد أنه يصير مخبرًا لغيره عن نفسه أنه بهذه الصفة.	[15/ ظ]: **مسألة**: ذهب العلماء أنّ الآمر لا يدخل في الأمر؛ لأن الأمر: هو قول القائل لمن دونه، ويمتنع أن يقال في الإنسان: إنه دون نفسه. ويستحيل أيضًا أن يكون هو مأمورًا فيما هو آمر به. هذا إذا أخبر عن نفسه، فأما إذا أخبر بالأمر عن غيره فقد اختلف العلماء فيه؛ فقال بعضهم: يدخل فيه. وقال آخرون: لا يدخل. مثل أن يقول الرسول -عليه السلام- لأمته: إن الله يأمركم بصوم يوم. والصحيح أنّ الرسول يدخل في الأمر؛ لأنه يصحّ أن يستثني

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
		فيقـول: إن الله يأمركم كلكم بصوم يوم إلا الرسـول، فلـو لا أن إطلاق الخطـاب تناولـه وإلا لـم يصـحّ الاستثناء منه. وأمـا المخبِـر فالظاهر أنـه يدخل في الخبـر، نحو أن يقـول: من قعد في المطر ابتل. وليـس المراد بقوله: إن المخبر يدخل تحت الخبر، أنه يخبر نفسـه؛ لأنّ هذا ممتنـع ولا فائدة فيه وهـو عبـثٌ، بل المـراد به أنّـه يصير مخبِرًا لغيره عن نفسه أنه بهذه الصفة.
16	(2/ 416-417) **الأمر بالشـي هـل هو نهـي عـن ضـده**: أحدها: أنـه ليـس نهيًـا عـن ضـده لا لفظًـا ولا يقتضيـه عقلًا، واختـاره الإمام والغزالـي وإلكيـا الطـبري وحكاه الشيخ أبو حامد وسليم وابن برهان وصاحب **الواضح والمعتمد** وإمام الحرمين في **التلخيص** عن المعتزلة بنـاء علـى أصلهـم في اعتبـار إرادة الناهـي، وذلـك غير معلـوم. لكن نقل إمام الحرمين في **البرهان** عنهم أنـه يتضمنـه وهـو محمـول علـى اللسان كما سيأتي فتفطن له.	[16/ و]: **مسـألة**: ذهـب أكثـر العلماء إلى أنّ الأمر بالشـيء ليس بنهي عن ضده، وإليه ذهب شيوخنا بأسرهم.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
17	(2/ 418): وقال صاحب **الواضح**: وقصد الفقهاء من هذه المسألة أن الأمر للوجوب فلهذا قالوا: إنه نهي عن ضده.	[16/ ظ]: وأما الفقهاء فظنوا أنهم يتوصلون بقولهم: إنّ الأمر بالشي نهي عن ضده= إلى أنّ الأمر على الوجوب.
18	(2/ 432): وحكى صاحب **الواضح** عن أبي عبد الله البصري أنه فرق بين النهي المعلق بشرط، وبين النهي المطلق، فحمل المطلق على التأبيد، وفصل بينه وبين الأمر، وحمل النهي المعلق بشرط على أنه لا يقتضي التكرار سوى بينه وبين الأمر، ومثله بالسيد إذا قال لعبده: لا تسقني الماء إذا دخل زيد الدار، فدخل زيد دفعة واحدة كفى، ولا يجب أن يمنع من سقيه كل دفعة يدخل زيد الدار.	[10/ و]: وقد حكي عن الشيخ أبي عبد الله البصري أنه فرق بين النهي المعلق بشرطٍ وبين النهي المطلق؛ فحمل النهي المطلق على التأبيد وفصل بينه وبين الأمر، وحمل النهي المعلق بشرط على أنه لا يقتضي التكرار وسوَّى بينه وبين الأمر، ومثّله بالسيد إذا قال لعبده: | [10/ ظ] لا تسقني الماء إذا دخل زيد الدار، فدخل زيد دفعة واحدة=كفى ولا يجب أن يمنع من سقيه كل دفعة يدخل زيد الدار.
19	(3/ 35) **في مسألة هل يجوز أن يبلغ المكلف اللفظ العام ولا يبلغه المخصص**: وذهب بعض أهل العراق إلى أنه لا يجوز أن يسمع الله واحدًا من المكلفين العام المخصوص، ولا يسمعه خصوصه؛	[27/ و] **مسألة**: اختلف العلماء في العام المخصوص بتخصيص سمعي هل يجوز وروده على المخاطَب من غير أن يبلغه التخصيص؛ فذهب أبو علي -رحمه الله- إلى أنه لا يجوز أن يسمع

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
	بل لا بد أن يسمعه إياهما أو يصرفه عن سماع العموم إذا لم يسمع الخصوص. قلت: ونقله صاحب المعتمد، والمحصول عن الجبائي وأبي الهذيل. قال صاحب **الواضح**: وهو قول أبي علي الجبائي، قال: وكذا كان يقول في الناسخ والمنسوخ. قال القاضي: واتفق الكل على أنه إذا كان العموم مخصوصًا بدليل العقل جاز أن يسمعه من لم يتقدم نظره في الدليل على تخصيصه، وأن دليل العقل المخصص له مقدم عليه، لتقدم العقل على السمع، وهو من أوضح ما يستدل به، فإنه إذا جاز ذلك في الأدلة العقلية جاز في السمعية. قال القاضي: ويجوز أن يبلغه المنسوخ، ولا يبلغه الناسخ، وحكى صاحب **الواضح** المعتزلي في المسألة ثلاثة مذاهب، ثالثها: التفصيل بين المخصص العقلي فيجوز، والسمعي فلا يجوز.	المكلف العام المخصوص ولا يبلغه التخصيص، وكان يقول: إنّ الله -تعالى- يمنع وصول العام إليه من غير تخصيص، وكذا كان يقول في المنسوخ مع الناسخ. وذهب آخرون إلى جواز ذلك وقالوا: يلزم المكلف إذا سمع العام وجوَّز التخصيص= أن يتوقف قدر ما يعلم أنه لو كان هناك تخصيص لبلغه. هذا قول أبي هاشمٍ، وجوَّز أبو علي أن يسمع المكلف العام المخصوص بأدلة العقل وإن لم يعلم السامع أن في أدلة العقل ما يدلّ على تخصيصه.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
20	(3/ 396): وقال صاحب الواضح المعتزلي: أطلق المصنفون في الأصول أن العموم يخص بالعادات، والصحيح أن اللفظ العام يخص بالعرف في الأقوال، ولا يخص به في الأفعال فإذا قال لغيره: اشتر دابة، فاشترى كلبًا، كان مخالفًا؛ لأن اللفظ وإن كان عامًّا في كل ما دب إلا أن العرف قد قيده بالخيل، ولو قال اشتر لحمًا، فاشترى لحم كلب لم يكن مخالفًا، لأن الاسم عام في كل لحم، والعرف في الفعل خاص في بعض اللحمان فلم يخص العام بالعرف في الفعل.	[25/ و]: فصل: وقد أطلق بعض من صنّف في أصول الفقه أنّ العموم يخص بالعادات. وهذا على هذا الإطلاق خطأ، والصحيح أنّ اللفظ العامّ يخصّ بالعرف في الأقوال، ولا يخصّ بالعرف في الأفعال؛ فعلى هذا إذا قال القائل لغيره: اشتر دابةً، فاشترى كلبًا= كان مخالفًا؛ لأنّ اللفظ وإن كان عامًّا في كلّ ما دبّ إلا أنّ التعارف قد حصل في إطلاق هذا الاسم على الخيل خاصّة دون غيرها، وبمثله لو قال القائل لغيره: اشتر لحمًا، فاشترى لحم الكلب= لم يكن مخالفًا؛ لأن الاسم عام في كلّ لحم، والعرف في الفعل خاص في بعض اللحمان، فلم يخصّ العام بالعرف في الفعل.
21	(3/ 422) في المطلق والمقيد: وقال صاحب الواضح: اختلف أبو عبد الله البصري وعبد الجبار في أن تقييد الرقبة المطلقة بالإيمان، هل يقتضي زيادة أو تخصيصًا؟ فقال	[23/ و]: واختلف الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة في أنّ تقييد الرقبة المطلقة بالإيمان هل يقتضي زيادة أو تخصيصًا؛ فقال أبو عبد الله: هو زيادة؛ لأن إطلاق

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
	البصري: هو زيادة؛ لأن إطلاق الرقبة يقتضي إجزاء كل ما تقع عليه الرقبة، فإذا اعتبر في إجزائها الإيمان كان ذلك زيادة لا محالة. وقال قاضي القضاة: هو تخصيص؛ لأن إطلاق الرقبة يقتضي إجزاء المؤمنة والكافرة، والتقييد بالإيمان يخرج الكافرة، فكان تخصيصًا لا محالة. قال: وفائدة هذا الخلاف أن من قال: زيادة= يمنع الحمل بالقياس، لأن هذه الزيادة نسخ، والنسخ بالقياس لا يجوز، ومن قال: تخصيص= جوز الحمل بالقياس وخبر الواحد. وليس هذا بخلاف في الحقيقة، فالقاضي أراد أن التقييد بالصفة نقصان في المعنى، وأبو عبد الله أراد زيادة في اللفظ.	الرقبة فيه يقتضي إجزاء كل ما يقع عليه اسم الرقبة، فإذا اعتبر في إجزائها أن تكون مؤمنة كان ذلك زيادة لا محالة. وقال قاضي القضاة: بل هو تخصيص؛ لأن إطلاق الرقبة يقتضي إجزاء المؤمنة والكافرة، والتقييد بالمؤمنة يفيد إجزاء المؤمنة خاصة، فلولا التقييد لكانت الكافرة كالمؤمنة، لكن التقييد خصّ المؤمنة بالجواز؛ فكان تخصيصًا لا محالة. وفائدة هذا الخلاف أن من قال: التقييد زيادة، منع حمل المطلق على المقيد بقياس؛ لأنّ على قوله الزيادة توجب النسخ، والنسخ بالقياس لا يجوز. ومن قال: التقييد تخصيص، جوَّز حمل المطلق على المقيد بقياس وخبر الواحد، وليس هذا بخلاف على الحقيقة؛ لأن كل واحد منهما أجاب عما أجاب فيه الآخر؛ فقال قاضي القضاة: إنّ التقييد بالصفة نقصان، وأراد به نقصانًا في المعنى، وقال الشيخ أبو عبد الله: إنه زيادة، وأراد به زيادة في اللفظ.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
22	(3/ 487) **في البيان والمبين**: تنبيهان الأول: هل يجري خلاف الفعل في الكتابة والإشارة؟ يحتمل أن يقال به، والظاهر المنع، ولهذا قطع ابن السمعاني فيما سبق بالبيان بالكتابة والإشارة مع حكاية الخلاف في الفعل، وبذلك صرح صاحب **الواضح** فقال بعد حكاية الخلاف في الفعل: ولا أعلم خلافًا في أن الكتابة والإشارة يقع بهما البيان.	[29/ و] **مسألة**: ذهب جمهور العلماء إلى أنّ البيان يجوز أن يقع بالفعل كما يقع بالقول. وذهب بعض المتأخرين إلى أنّ الفعل لا يصحّ أن يكون بيانًا. ولا خلاف في أنّ القول يقع به البيان، ولا أعلم خلافًا في الكتابة والإشارة أنه يقع بهما البيان.
23	(4/ 239) **في أن العلم المتواتر ضروري**: وقال صاحب **الواضح**: إنه قول عامة متكلمينا.	[38/ و]: **فصل**: إذا ثبت أن الأخبار المستفيضة المنقولة بطريق التواتر توجب العلم، فهل ذلك العلم الحاصل بمخبرها ضروري أم مكتسب، اختلف فيه العلماء؛ فذهب كثير منهم إلى أنه ضروري، وهو قول عامة متكلمينا
24	(4/ 267-268): **في شرط العمل بخبر الآحاد**: وجعل الغزالي في **المنخول** محل الخلاف في المراهق المتثبت في كلامه، قال: أما غيره فلا يقبل قطعًا، كالبالغ الفاسق، وحكاه صاحب **الواضح** قولًا ثالثًا في المسألة، وهو التفصيل بين المراهق ومن دونه.	[42/ ظ] **فصل**: فأما إذا سمع وهو صبي ثم بلغ فقال: حدثني فلان= جاز قبول ذلك عند أكثر العلماء. وفي الناس من قال: لا يجوز. وفي الناس من جوّز قبول حديث المراهق | [43/و] دون الصغير.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
25	(4/ 302) **في تعريف الصحابي**: ونحوه قول إلكيا الطبري: هو من ظهرت صحبته لرسول الله ﷺ صحبة القرين قرينه، حتى يعد من أحزابه وخدمته المتصلين. وذكر صاحب **الواضح** أن هذا قول شيوخ المعتزلة.	[45/ و] **مسألة**: اختلفوا فيمن يستحق الوصف بأنه صحابي؛ فمنهم من ذهب إلى أن كلّ من لقي النبي ﷺ يوصف بذلك. ومنهم من ذهب إلى أنه من لقي النبي -عليه السلام- ولازمه وصحبه، واختص به اختصاص الصاحب بالمصحوب وأخذ العلم عنه، وهو قول شيوخنا -رحمهم الله-.
26	(4/ 347) **الكلام على متن الحديث: رد الحديث بكونه مما تعم البلوى به**: ولا يضره كونه مما تعم به البلوى خلافًا لأكثر الحنفية وأبي عبد الله البصري، حكاه صاحب **الواضح**.	[43/ ظ]: **مسألة**: كان الشيخ أبو عبد الله يقول: إن ما تعمّ به البلوى من الأحكام لا يقبل فيه خبر الآحاد؛ ويعني بما تعم به البلوى: ما يكون مشتركًا غير خاصٍّ، مثل ما روي أن من مسّ ذكره فليتوضأ، فقال الشيخ أبو عبد الله: إنّ مسّ الذكر يعمّ كل أحدٍ فلا يقبل فيه خبر واحد، وليس هذا كما روي أن من قَاءَ أو رعف فليتوضأ؛ لأن ذلك مما لا تعم البلوى به.
27	(4/ 347) **في معنى: ما تعم به البلوى**: وقال صاحب **الواضح**: معناه أن يكون مشتركًا غير خاص.	[43/ ظ]: ... ويعني بما تعم به البلوى: ما يكون مشتركًا غير خاصٍّ.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
28	(4/ 358) **نقل الحديث بالمعنى**: والمذهب الثاني المنع مطلقًا، بل يجب نقل اللفظ بصورته سواء العالم وغيره. ونقله القاضي عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث، وقال: إنه مذهب مالك، ونقله إمام الحرمين وابن القشيري عن معظم المحدثين وبعض الأصوليين، وحكاه غيره عن أبي بكر الرازي من الحنفية، وهو مذهب أهل الظاهر، كما نقله القاضي عبد الوهاب ونقله صاحب **الواضح** عن الظاهرية.	[42/ و]: **مسألة**: اختلفوا في رواية حديث النبي ﷺ هل يلزم نقله بلفظه أو يجوز نقله بلفظ آخر إذا لم يُغيّر المعنى؛ فذهب أصحاب الظاهر وأكثر أصحاب الحديث ونقلة الأخبار إلى أنه يجب نقله بلفظه. وعند جمهور العلماء والمتكلمين جواز نقل الخبر بلفظ آخر إذا لم يغير المعنى. وذلك هو الصحيح.
29	(4/ 404) **في حكم العمل بالمرسل**: ثم غلا بعض القائلين بكونه حجة؛ فزعم أنه أقوى من المسند؛ لثقة التابعي بصحته في إرساله، وحكاه صاحب **الواضح** عن أبي يوسف.	[41/ و] **مسألة**: اختلفوا في قبول المراسيل... والمحكي عن أبي يوسف -صاحب أبي حنيفة- أن المرسل أقوى من المسند؛ قال: لأنه إذا أسند فقد خرج عن عهدة تزكية الراوي، وإذا أرسل فقد التزم تزكيته وأطلق أن بكرًا قاله، **فهو** كالقاطع على صحته.

م	البحر المحيط	المختصر الأصولي
30	(5/ 75) في أركان القياس: **الأول: الأصل**: الرابع: الذي يقع به القياس وهو مرادنا؛ وقد اختلف فيه فقال المتكلمون: هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق، كخبر الواحد في تحريم الربا مثلًا، وحكاه في **الملخص** عن القاضي، وحكاه صاحب **الواضح** عن المعتزلة.	[53/ ظ] **مسألة**: اختلفوا في الأصل الذي يحمل الفرع عليه بطريقة القياس ويثبت به حكمه؛ فمنهم من ذهب إلى أنّ الأصل هو الحكم الثابت بالنصِّ، كتحريم التفاضل في البُر. ومنهم من ذهب إلى أن الأصل هو البُر نفسه. واختيار شيوخنا أنّ الأصل هو الدليل الذي أوجب إثبات الحكم في البُر.

فظهر لنا تطابق معنوي تام بين منقولات بدر الدين الزركشي عن كتاب **الواضح** وبين **المختصر الأصولي**، مما يجعلنا نميل إلى كون ما في أيدينا هو كتاب **الواضح** للقزويني الذي كان ينقل عنه بدر الدين الزركشي، وأنه ليس عملًا آخر للقزويني، سواء كان مختصرًا من كتاب **الواضح** أم مستقلًا عنه.

ثم يبرز لنا إشكال ثان، وهو: هل عنوان هذا **المختصر الأصولي** هو فعلًا **الواضح** الذي ذكره بدر الدين الزركشي؟ فالنسخة الوحيدة التي اعتمدناها وإن كانت متقدمة، إلا أنه لم يرد فيها ذكر أي عنوان لها، سوى: (**مختصر في أصول الفقه**) على الورقة الأولى منه؛ فالسؤال الآن: هل تكفي تسمية بدر الدين الزركشي في اعتماد عنوان **الواضح** لهذا **المختصر الأصولي**، أم أن ما قيده ناسخ المخطوطة هو العنوان الحقيقي لهذا الكتاب؟

الحقيقـة أننا إذا عملنا بالاعتبارات التالية فسـنجد أن الأولى هو اعتماد تسـمية بدر الدين الزركشـي عنوانًا لهذا **المختصر الأصولي**؛ حيث إنه من علمـاء أصول الفقه الكبار الذين اشـتهروا بتتبع مصادر هذا العلم، ومقدمة كتابه **البحر المحيط** تدل على ذلك، لا سـيما أنه كان ينقل عن نسخة خطية أخـرى غير نسـخة **المختصـر الأصولـي** التي نقـدم لنشـرها الآن؛ بدلالة انفرادها بهذا العنوان، إضافـة إلى أن العنوان المذكور **للمختصر الأصولي** هـو أقرب إلـى أن يكون عنوانًـا وصفيًا؛ بدلالـة أن القزويني لـم يذكر أي عنـوان في المقدمـة كما جرت عادة المؤلفين بذلـك، وهو في هذه الحال لا يعـارض العنوان الذي ذكره بدر الدين الزركشـي، مع كـون بعض من أتى بعده من الأصوليين ذكروا الكتاب باسم **الواضح** كذلك دون تعقيب منهم= فلكل هذه الاعتبارات اعتمدنـا **الواضح** كعنوان لهذا **المختصر الأصولي**، واكتفينـا بذلك، ولم نضف جملة (**في الأصـول**) أو (**في أصول الفقه**)؛ لأننا لا نمتلك مسـتندًا في الزيادة على ما ذكره بدر الدين الزركشـي، فهكذا نقل عنـوان هذا الكتاب، وقد يكون نقله مختصـرًا، كما يفعل العلماء في حكاية عناوين الكتب، فهذا محتمل جدًا؛ لكننا لا نمتلك ما يبرر لنا الإضافة على مـا نقله، ولا ندري هل عنـوان الكتاب هو **الواضح في الأصول**، أو **الواضح في أصول الفقه**؟ لكننا وضعنـا العنوان الوصفي الوارد **للمختصر الأصولي** أسـفل العنوان الذي رجحناه على صفحة الغلاف الخارجي لهذه النشـرة؛ حتـى يتميز موضـوع الكتاب للقـارئ. وغير خاف أن كتـاب **الواضح** هذا يشترك مع كتب أصولية أخرى في العنوان نفسه؛ من أشهرها كتاب **الواضح في أصول الفقه** لأبي الوفاء ابن عقيل البغدادي.

ثم أخيرًا يبرز لنا إشكال ثالث، وهو احتمالية أن يكون بدر الدين الزركشي وَهِم في نسبة كتاب **الواضح** للقزويني، وأنه قد يكون مؤلف الكتاب الذي نقل عنه شخصًا آخر؛ حيث لم يسبق أحد -حسب اطلاعنا- بدر الدين الزركشي في نسبة كتاب **الواضح** للقزويني. وهذا الاحتمال وارد؛ لكننا لم نجد ما يعارض هذه النسبة التي تفرد بها بدر الدين الزركشي فيما وقفنا عليه من مصادر، ونحن عندما ندقق النظر في كتاب **الواضح**؛ فسنخرج بنتيجة هي: **أن مؤلفه معتزلي عاش بعد منتصف القرن الخامس الهجري/ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي.**

أما كونه معتزليًا فلنعته للمعتزلة بـ: **(شيوخنا)** و**(أصحابنا)**، مع عنايته بذكر آراء رجالاتهم الأصولية، وتحديدًا القاضي عبد الجبار، إضافة إلى اختيار آراء المعتزلة الأصولية المتفرعة عن أصولهم الكلامية؛ ومن أهمها مسألة: **أن اللفظ يصير أمرًا بإرادة الآمر للمأمور به**؛ وذلك لأن سبب المخالفة في هذه المسألة متفرع عن أصل عقدي، وهو الموقف من مسألة خلق أفعال العباد، أو ما يعبر عنه المعتزلة بإطلاق أشمل بـ: **(باب العدل)**، وعند الصفاتية بـ: **(باب القضاء والقدر)**، وغالب الأصوليين على رأيين أساسيين حيال هذه المسألة، فالمعتزلة ومن تابعهم يقولون باشتراط إرادة المأمور به للأمر، والقائلون بخلق أفعال العباد لا يشترطون ذلك [الشيرازي 1988: 1/ 193]، وفصّل طرف ثالث من الأصوليين، وهم من الصفاتية، فرأوا أن الإرادة المشترطة هنا هي الإرادة الدينية دون الكونية. وهذا اختيار بدر الدين الزركشي [الزركشي 1992: 2/ 350؛ الزركشي 2002: 204]، ويبدو أنه في هذا الاختيار متأثر بتقي الدين ابن تيمية [ابن تيمية 1406: 3/ 156-158؛ ابن تيمية 1425: 13/ 37]. وقد وصف مؤلف كتاب **الواضح** المخالفين في هذه المسألة

بـ: (**المجبرة**)؛ وهو وصف يتكرر وروده كثيرًا في الأدبيات الاعتزالية. وقد يطرح احتمال بكون المؤلف شخصًا آخر من زيدية بلاد العجم ممن تتلمذ على القاضي عبد الجبار؛ حيث ورد في كتاب **الواضح** ذكر بعض آراء رجالاتهم؛ كأبي طالب الهاروني، وأبي القاسم إسماعيل بن أحمد البستي (تـ: ق5هـ/ ق11م) [الجشمي 2017: 399]، إضافة إلى مشاركة الزيدية للمعتزلة في الأصول الكلامية؛ لكن هذا الاحتمال يرد عليه ما ينفيه، وهو ما ذكرناه سابقًا من أن صاحب هذا الكتاب لم ينتصر للقول بكون إجماع أهل البيت حجة، وهي مسألة لا خلاف يذكر فيها بين الزيدية، إضافة إلى أنه لا ينقل كثيرًا عن علماء الزيدية، كما يفعل مع أصوليي الحنفية العراقيين والقاضي عبد الجبار.

وأما كونه ممن عاش بعد منتصف القرن الخامس الهجري/ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي؛ فلأن كل الشخصيات التي ذكرها قد توفيت قبل عام: (460هـ/ 1068م) كأقصى حد زمني، ومن هذه الشخصيات التي ذكرها: أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري، والصاحب ابن عباد الطالقاني، وطلاب أبي عبد الله البصري؛ كأبي إسحاق إبراهيم بن علي النصيبي (تـ: ق4هـ/ ق10م)[1]، والقاضي أبي أحمد ابن أبي علان

(1) يحيط الغموض بهذه الشخصية الاعتزالية؛ فبينما يذكر فخر الدين الرازي أنه ممن تتلمذ على أبي هاشم الجبائي= يُفهم من صنيع الحاكم الجشمي أنه متأخر عن القاضي عبد الجبار، إلا أنه يشترك معه في القراءة على أبي عبد الله البصري، وأن الشريف المرتضى كذلك قرأ عليه [الجشمي 2017: 388، 396؛ الرازي 2004: 284]! لكن القاضي عبد الجبار ينقل عنه بعض الآراء في كتبه؛ وهذا يفيد بأنه متقدم عليه [الخوارزمي 2012: 61، 231]. وفي خبر حكاه القاضي عياض (تـ544هـ/ 1149م) ما يفيد أن أبا إسحاق النصيبي كان حاضرًا في مناظرة حدثت في مجلس عضد الدولة فناخسرو بن ركن الدولة الحسن ابن بويه الديلمي (تـ372هـ/ 983م) بين القاضي =

(تـ409هـ/ 1018م)، والقاضي عبد الجبار، وأبي طالب الهاروني؛ وطلاب القاضي عبد الجبار؛ كأبي رشـيد النيسابوري، والقاضي أبي محمد عبد الله بـن سـعيد اللبَّاد (تــ: ق5هــ/ ق11م) [الجشـمي 2017: 395]، وأبي القاسـم البستي، وأبي الحسين البصري. وإن كنا لا نعرف متى توفي بالتحديد بعض طلاب القاضي عبد الجبار المذكورين هنا، إلا أنه يسـتبعد أن يعيشـوا إلى الربع الأخير من القـرن الخامس الهجري/ الربع الأخير من القرن الحادي عشـر الميلادي (475هـ/ 1083م)؛ لأن أبا رشـيد النيسـابوري والقاضي اللبَّاد وأبا القاسـم البسـتي -وهؤلاء تواريخ وفياتهم غير محددة بدقة- من طلاب القاضي عبد الجبار الكبار، وأبو القاسـم البستي كان يناظر القاضي الباقـلاني [الجشـمي 2017: 399]. إذن فجميـع هؤلاء ممن عاشـوا إلى حدود منتصـف القرن الخامس الهجري/ منتصف القرن الحادي عشـر الميلادي

= أبي بكر الباقلاني وبين أبي الحسين الأحدب رئيس المعتزلة البغداديين، الذي قال عنه الجشمي عنه: «متكلم حاذق يتعصب لأبي القاسم وله كتب ومناظرات، وكثيرًا ما يسلك مذاهب ضعيفة» [الجشـمي 2017: 389]، وقد حضـر المناظرة جمع من معتزلة البصرة «أقدمهم أبو إسـحاق النصيبي» [عياض 1983: 7/ 53-54]، وهذا يفيد تقدم زمانه. والنصيبي يبدو أنه منسوب إلى نصيبين، وهي بلدة عند آمد وميافارقين من ناحية ديار بكر [السـمعاني 1984: 12/ 96]. ومن أقـوال أبي إسـحاق النصيبي الكلاميـة أن الوجود ليس زائدًا على الذات، واختاره أبو الحسـين البصـري. ذكـر هذا ركـن الدين ابـن الملاحمي الخوارزمـي في كتابه المعتمـد في أصول الدين [الخوارزمـي 2012: 231]، ووقـع في كتابه الآخر الفائق في أصـول الدين -الذي هو مختصر المعتمد- نسبة هذا القول لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عياش [الخوارزمي 2007: 46]! ويبدو أن ثمة اشـتباهًا وقع؛ لأن ابن عياش يُنسـب له القول بإثبات الذوات المعدومة، ولا يتأتى علـى هذا أن يقول بأن الوجود عين الذات [النيسـابوري 1979: 37؛ الحلي 1430: 1/ 66]. وأبـو إسـحاق إبراهيم بن محمـد بن عياش شـخصية مختلفة عن أبي إسـحاق إبراهيم بن علي النصيبـي [ابن متويه 2009: 1/ 13، 14، 22، 28، 48، 82، 135، 313؛ الجشـمي 2017: 336، 342، 372، 386، 396].

(460هـ/ 1068م) كأقصى حد. وكل هذا لا يعارض كون كتاب **الواضح** من تأليف القزويني الذي عاش إلى أواخر القرن الخامس الهجري/ أواخر القرن الحادي عشر الميلادي (488هـ/ 1095م).

ثم إذا أخذنا بعين الاعتبار أن بدر الدين الزركشي كان ينقل عن نسخة أخرى من كتاب **الواضح** غير هذه النسخة التي بين أيدينا، بدلالة عدم ورود هذا العنوان في نسختنا= فهذا مما يزيد من تأكيد نسبة كتاب **الواضح** إلى القزويني؛ حيث اتفقت نسختان على نسبة الكتاب له، إلا أن إحداهما انفردت بذكر العنوان دون الثانية التي اكتفت بعنوان وصفي وقدر لها أن تصل إلينا في عصرنا هذا.

وبناء على كل ما سبق، فقد تحقق لنا إثبات أن هذا **المختصر الأصولي** الذي نقدم لنشره الآن هو بعينه كتاب **الواضح** الذي كان ينقل عنه بدر الدين الزركشي، وأن **الواضح** هو عنوان هذا **المختصر الأصولي**، وأن مؤلفه هو القزويني.

(2-6-3-5) **تحريره:**

ظهر لنا أثناء معالجة هذه النسخة أن القزويني لم يحرر كتابه؛ حيث لاحظنا وجود اضطراب ونقص في مواضع، ويصعب تحميل الناسخ المسؤولية في مثل هذه المواضع؛ لأن النقص ليس مجرد كلمة يحتمل أنها ندت عن نظره أثناء النسخ فسقطت أو كتبها خطأ، بل هو خلل في التقسيم ونقص واضطراب في ذكر الأقوال وأصحابها، ويشهد لذلك أن نقل بدر الدين الزركشي -ونسخته غير نسختنا كما سبق بيانه- لأحد هذه المواضع مطابق لما في النسخة الخطية. ومثل هذا الاضطراب مشعر بأن القزويني

بعد أن انتهى من تأليف كتابه لم يقم بتحريره. ومن هذه المواضع التي وقع فيها اضطراب:

مسألة: النهي عن أشياء على سبيل التخيير.

مسألة: تعارض العمومين.

مسألة: في الزيادة في الحكم هل تقتضي النسخ أم لا؟

مسألة: في القول إذا انتشر بين الأمة وأظهره بعضهم مذهبًا ولم ينكر عليه هل يكون إجماعًا أم لا؟

مسألة: في النص المعلل هل يجوز قياس غيره عليه قبل ورود التعبد بالقياس أم لا؟

مسألة: تخصيص العلة.

لكن يرد هنا تساؤل مشروع، وهو: هل هذه النسخة الخطية التي نقدم لنشرها هي إبرازة أولى لكتاب **الواضح** وأن القزويني لم يختر لها أي عنوان، وما كان ينقل عنه بدر الدين الزركشي هو إبرازة ثانية أعاد فيها القزويني تحرير الكتاب مع اختيار عنوان له؟ الحقيقة لا نملك إجابة مؤكدة على هذا التساؤل؛ لكن لو كان بدر الدين الزركشي يلتزم النقل النصي عن مصادره لأمكن ادعاء ذلك؛ نظرًا إلى وجود بعض الاختلافات -اللفظية- بين هذه النسخة الخطية وبين منقولاته عن كتاب **الواضح**؛ لكن والحال أنه لا يلتزم النقل النصي فيصعب افتراض وجود إبرازتين لهذا الكتاب.

ومما لحظناه على القزويني عند ذكر الخلاف -ولعل هذا مما يمكن أن يُستدل به على عدم تحرير كتاب **الواضح**-؛ أنه في مرات يطلق القول بأنه

لم يقل بهذا الرأي أو ذاك من له تحصيل من العلماء! ثم نجد أن هذا الرأي هو قول مشهور في مذاهب فقهية قائمة؛ كالشافعية، أو هو قول بعض شيوخ المعتزلة المعظمين عند القزويني؛ كأبي علي وابنه أبي هاشم الجبائيين وأبي عبد الله البصري. إلا أنه يمكن أن يُستدل بهذا على واقعية ما اتهم به القزويني من التجرؤ على إطلاق الكلام، ولا يكون راجعًا إلى قضية عدم التحرير.

(5-3-6-3) **هيكلته:**

قسم القزويني كتاب **الواضح** إلى مقدمة تتضمن تعريف الفقه وأصوله والإشارة إلى أقسامه، وتعريف الحقيقة والمجاز، ثم فصل في إثبات المجاز في اللغة، يليه مسألة في إثبات المجاز في كلام الله -تعالى-، ثم فصل في أقسام الحقيقة، ثم أحد عشر بابًا، وهي:

[4/ ظ] مسائل الأمر، وتحته 19 مسألة، و10 فصول.

[16/ و] مسائل النهي، وتحته مسألتان.

[17/ و] مسائل العموم والخصوص، وتحته 6 مسائل، و4 فصول.

[20/ و] مسائل الاستثناء، وتحته 9 مسائل، و11 فصلًا.

[28/ و] الكلام في البيان والمبين والمجمل والمفسر، وتحته 5 مسائل، و6 فصول.

[31/ و] الخلاف في الناسخ والمنسوخ، وتحته 13 مسألة، و7 فصول.

[37/ ظ] الخلاف في الأخبار، وتحته 26 مسألة، و13 فصلًا.

[45/ و] باب الخلاف في الأفعال، وتحته مسألتان، وفصلان.

[46/ ظ] الكلام في الإجماع، وتحته 15 مسألة.

[49/ و] الخلاف في القياس والاجتهاد، وتحته 16 مسألة، و6 فصول.

[56/ ظ] الحظر والإباحة، وتحته مسالة واحدة.

فجملة المسائل بما في المقدمة 115 مسألة، وجملة الفصول بما في المقدمة 61 فصلًا. وإذا اعتبرنا أن الباب الأول والثاني عبارة عن باب واحد، والباب الثالث والرابع عبارة عن باب واحد أيضًا؛ فمسائل الاستثناء من باب العموم والخصوص= فإن عدة أبواب الكتاب تصبح تسعة أبواب فقط. وهذه الأبواب المذكورة في كتاب **الواضح** قد شملت أبواب أصول الفقه الأساسية.

وتقسيم القزويني يشبه إلى حد كبير تقسيم الفقيه أبي عبد الله الحسين بن علي الصيمري الحنفي المعتزلي؛ حيث قسم كتابه **مسائل الخلاف في أصول الفقه** إلى تسعة أبواب، وهي: باب الأوامر والنواهي، باب العموم والخصوص، باب البيان، باب الأفعال، باب الناسخ والمنسوخ، باب الأخبار، باب الإجماع، باب القياس، باب الاجتهاد [الصيمري 2019: 45]. ومثله تقسيم ركن الدين أبي طاهر الطريثيثي لأبواب أصول الفقه في كتابه **متشابه القرآن**؛ حيث جعلها في سبعة أبواب، وهي: الكلام في الأوامر، الكلام في البيان، الكلام في النسخ، الكلام في الأخبار، الكلام في الأفعال، الكلام في القياس، الكلام في الحظر والإباحة [الطريثيثي 2015: 1063]. وبصرف النظر عن طريقة بعض المصنفين في تقسيم هذه الأبواب من

حيث العدد، فبعضهم يجعلها عشرة، وبعضهم أقل، وبصرف النظر كذلك عن المقدمات من الخطاب وتقسيمه والحقيقة والمجاز وتقسيماتهما وغير ذلك من المقدمات= فإن للترتيب الذي اتبعه القزويني وغيره ما يبرره، وهو ما يتضح بما قاله المنصور بالله عبد الله بن حمزة في كتابه **صفوة الاختيار في أصول الفقه**؛ حيث قال في حصرها وترتيبها [المنصور 2002: 36]:

«واعلم أن هذه الجملة التي تقدم ذكرها تنحصر في عشرة أقسام، وهي: الأوامر والنواهي، والخصوص والعموم، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والأفعال، والأخبار، والإجماع، والقياس والاجتهاد، وصفة المفتي والمستفتي، والحظر والإباحة».

ثم قال معللًا هذا الترتيب [المنصور 2002: 40-41]:

«واعلم أن الواجب في الترتيب أن يبدأ بالكلام في الأوامر؛ لأن بها تثبت الأحكام الشرعية بأنفسها من دون اعتبار معنى. ثم نتبعها بالنواهي؛ لأن بامتثال مقتضى النواهي يتم غرض الآتي بمقتضى الأوامر. ثم نتبع ذلك بالكلام في الخصوص والعموم؛ لأنه لا يمكننا استعمالهما جميعًا بعد علمنا بوجوب العلم بهما متى أمكن إلا بأن يبنى العام على الخاص. ثم نتبع ذلك بالكلام في المجمل والمبين؛ لأنه يفيد مرادًا منهما على الجملة يحتاج إلى بيان بعينه. ونتبع ذلك بالكلام في الناسخ والمنسوخ؛ لأن الكلام فيهما يتعلق بالكلام في زوال مثل الأحكام الثابتة أولًا بالنصوص المتقدمة بالنصوص المتأخرة على وجه لولاه لكانت ثابتة بشرط التراخي. ثم نتبع ذلك بالكلام في أخبار النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-؛ لأن أخباره تبنى في الصحة والقبول على كلام الله -سبحانه-. ثم نتبع ذلك بالكلام في الأفعال؛ لأنها لا يلزم الامتثال لها

إلا بدليل من القول، فكان تقديم الأقوال أولى، ولأن الأخبار تتعدى إلينا بأنفسها، والأفعال تفتقر إلى دليل. ثم نتبع ذلك بالكلام في الإجماع؛ لأن الإجماع إجماع العترة والأمة، وفعل النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- متقدم عليه، ولأنه لا يكون حجة إلا بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-. ثم نتبع ذلك بالكلام في القياس؛ لأن الإجماع حجة يعلم صحة مقتضاها، والقياس يوجب ظن مقتضاه، والمعلوم الصحة أولى بالتقديم من المظنون. ثم نتبع ذلك بالكلام في الاجتهاد؛ لأنه لا يرجع إلى أصل معين، فكان الذي يرجع إلى أصل أولى بالتقديم، بل هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في تعرف حكم الحادثة بأمارات مقارنة، فكان ما له أصل معين أولى بالتقديم. ثم نتبع ذلك بالكلام في المفتي؛ لأنه مَن علم هذه الجمل المتقدمة كما قدمنا. ثم نتبعه بالكلام في المستفتي؛ لأنه من جهلها، والعالم أولى بتقديم الذكر من الجاهل، ولأن الجاهل يرجع إليه، فكان العالم كالأصل له، وتقديم الأصل أولى من تقديم الفرع. ثم نتبع ذلك بالكلام في الحظر والإباحة؛ لأن جميع ما ذكرنا ناقل والناقل أولى؛ لأن الكلام في الحظر على المكلف إن كان فيما دخل تحت الجملة المتقدمة والحكم [كذا، فالحكم] فيه ما قضت به، وإن كان لم يدخل تحتها بقي على الحظر العقلي. ثم نتبع ذلك بالكلام في الإباحة؛ لأن الحظر أحوط، فكان أولى بالتقديم».

ويمكن أن نلمح هذا التعليل في كلام القزويني في مقدمته حيث قال [2/ و]:

«وأدلة الفقه: الخطاب، وما هو طريق إليه وهو الأخبار، وما يترتب عليه وهو الإجماع، وما يترتب على الإجماع وهو الأفعال والقياس. والخطاب ينقسم إلى أربعة أقسام: أمر ونهي، وعموم وخصوص، ومجمل ومبين، وناسخ ومنسوخ».

(5-3-6-4) **مصادره:**

لم يحل القزويني على المصادر بالعنوان الصريح إلا على خمسة كتب أو ستة، وهي:

الرسالة للشافعي، و**المجاز** لأبي عبيدة معمر بن المثنى (تـ209هـ/ 824م)، و**البغداديات** لأبي هاشم الجبائي، و**العمد والدرس** -هذا على افتراض أن الثاني عنوان لكتاب- و**أدب الجدل** كلها للقاضي عبد الجبار. ولعل الكتاب الأخير هو الذي أشار له عبد القاهر البغدادي (تـ429هـ/ 1038م) في مقدمة كتابه **عيار النظر في علم الجدل**؛ متهمًا القاضي عبد الجبار أنه بناه على أصول أبي هاشم الجبائي؛ ليسوغ الاستدلال على وفق أصولهم الكلامية [البغدادي 2020: 125-126]! كما يبدو أن هذا الكتاب قد شرحه القاضي عبد الجبار نفسه؛ حيث ذكر من كتبه **شرح أدب الجدل**، وأنه كتب قطعة من هذا الشرح في المدة التي قضاها في تصنيف كتابه **المغني** [عبد الجبار x: 20/ 2/ 258].

لكن من المؤكد أن القزويني كان ينقل عن غير هذه الكتب، والذي تبين لنا منها هو كتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصري، وإن كان لم يصرح بعنوان الكتاب، لكنه نقل نصوصًا منه معرضًا بمؤلفه. وأيضًا نرجح أنه نقل عن الكتب الأصولية لمن ذكر اختياراتهم؛ مثل أبي طالب الهاروني سواء من أحد كتابيه: **المجزئ في أصول الفقه**، أم **جوامع الأدلة في أصول الفقه**، وقد كان اعتماده على هذين الكتابين ظاهرًا. وكذلك يظهر أنه اعتمد على كتاب في أصول الفقه لأبي القاسم البستي، ولهذه الشخصية فعلًا كتاب في أصول الفقه؛ إذ أشار بنفسه له في كتابه الآخر **المعتمد في الإمامة** [البستي 797خ: 45/ ظ، 51/ ظ].

لكـن لفـت انتباهنـا أن القزوينـي لم ينقل شـيئًا عن **أصـول الجصاص** الرازي، بل حتى لم يشر له ولا لمؤلفه ولو بإشارة واحدة، هذا مع مشاركته لـه في الانتمـاء العقدي والفروعـي، إضافة إلى كونه من كبـار الأصوليين! وهـذا أمر غريب نظرًا إلى تأخر زمـن القزويني عن زمن الجصاص الرازي بمـدة يمكن معها الاطلاع على كتبه وآرائه، لا سـيما مع مـا يتمتع به الثاني مـن حضور قوي لدى فقهاء الحنفية عمومًا [الكفوي 2017: 2/ 93-94]. وهذا الحاكم الجشمي -وهو معاصر للقزويني- قد ذكر بعض أقوال الجصاص الـرازي الأصولية في كتابه **شـرح عيون المسـائل** [الجشـمي 657خ: 2/ 275/ و، 2/ 277/ ظ، 2/ 307/ و، 2/ 308/ و، 2/ 309/ ظ، 2/ 324/ ظ].

ولـم يعتـن القزوينـي بذكـر آراء بعـض المذاهـب الفقهيـة الأخـرى؛ كالمالكيـة والحنابلـة. أمـا المالكيـة فذكـر قـولًا واحـدًا لمالـك بن أنس (تـ179هـ/ 795م)، وأما الحنابلة فلم يشر لهم ولا لإمامهم البتة. والحقيقة أن عـدم إشـارته لآراء المالكية -وهـو مذهب فقهي نـال الاعتراف بذلك مبكرًا- غير مفهوم؛ لأننا لو افترضنا أن سبب عدم الإشارة عائد إلى تلاشي هذا المذهب من المشـرق الإسلامي في مرحلة متقدمة [مقدسي 2020: 114]؛ فـإن مكوث القزوينـي الطويل في مصر -وللمالكيـة فيها حضور وتواجد- يسهل له مهمة الوقوف على مصادر أصوليي المالكية، لا سيما أن القزويني من المشـهورين بتتبع الكتب واقتنائها، إلا إن كان ألف كتاب **الواضح** قبل استقراره في مصر.

أمـا الحنابلـة؛ فيبـدو أن هذا عائد إلى عـدم اعتداده بهـذا المذهب فقهيًا -كما هي طريقة بعض الفقهاء المتقدمين-، أو لأن تشكل المذهب الحنبلي

بصيغته المذهبية حدث متأخرًا، بعد منتصف القرن الخامس الهجري/ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي. وقد يستأنس هنا بما ذكره آدم متس (تـ1917م) من أن الحنابلة نالوا الاعتراف بأنهم مذهب فقهي في نهاية القرن الخامس الهجري/ نهاية القرن الحادي عشر الميلادي [متس 2014: 282]! ولا شك أن هذا بفضل جهود القاضي أبي يعلى البغدادي الذي قعد للمذهب كلاميًا وأصوليًا وفقهيًا، وعلى يد طلابه حصل انتشار ملحوظ للمذهب خارج العراق مكان نشأته وتمركزه.

وعمومًا فالآراء الحاضرة في كتاب **الواضح** هي آراء فقهاء الحنفية العراقيين والشافعي وأصحابه ومتكلمي المعتزلة؛ خصوصًا آراء الجبائيين وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار، وهذا الأخير هو أكثر الشخصيات حضورًا في هذا النص.

(5-3-6-5) **وصف نسخته:**

اعتمدنا في إخراج كتاب **الواضح** على نسخة وحيدة يقع أصلها في مكتبة بايزيد في مدينة إستنبول، قسم: مرزيفونلو قره مصطفى باشا، برقم: [278/ 18944]، كُتب على الزاوية اليمنى بأعلى صفحة العنوان، وجاء عنوان الكتاب فيها:

«مختصر في أصول الفقه// تأليف القاضي أبي يوسف عبد السلام// ابن محمد بن يوسف القزويني -رضي الله عنه-».

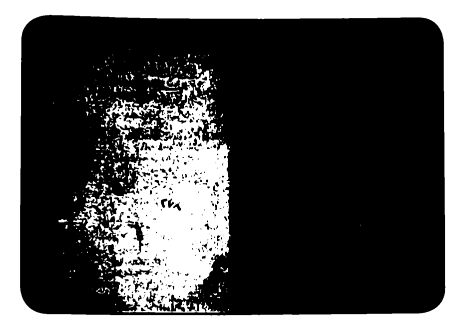
وتم تعديل «**القزويني**» بخط مختلف إلى: «**الكردري**»، و«**كَرْدَر**» ناحية من نواحي إقليم خوارزم أو ما يتاخمها من نواحي الترك [ياقوت 1977: 4/ 450].

وفوق العنوان كتب بخط مختلف: «**تقويم الهداية من البداية إلى النهاية**»، وتحت العنوان كتب الاسم: «**عمر بن محمد بن عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي عبد الله الكتاني**»، وتحته ختم الواقف: «**وقف هذا الكتاب لوجه الله الأجل الأكرم مصطفى باشا الوزير الأعظم**»، وقد أعدم هذا الوزير في عام: (1095هـ/ 1683م) بعد أن انهزم في معركة فيينا التي وقعت بين الدول العثمانية وبين التحالف الأوروبي [فريد ×: 136-137].

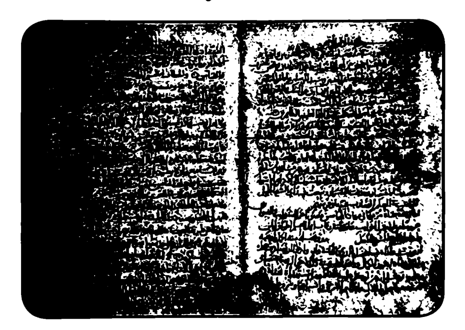
وتقع هذه النسخة في (57) ورقة، (113) صفحة، وعدد أسطر كل ورقة يتراوح بين (20-22) سطرًا، ونُسخت بتاريخ: (رجب 582هـ/ سبتمبر 1186م)، ولم يذكر اسم الناسخ ولا المستنسِخ ولا مكان النسخ. وحالتها المادية جيدة وعلى أطرافها آثار رطوبة؛ لكن لم تؤثر على الكلمات. وهي بخط نسخي واضح ومقروء ومعجم، وقيد ميز الناسخ الأبواب والفصول والمسائل في كتابتها، ويلاحظ على النسخة آثار المقابلة؛ مثل الدارات المنقوطة، واستدراك السقط وختمها بعلامة التصحيح في الهوامش، ولم ترتبط صفحات النسخة بنظام التعقيبة.

ولا تخلو هذه النسخة من سقط وتحريف وبياض في مواضع، ويلاحظ عليها كثرة الأخطاء اللغوية والنحوية؛ مثل تذكير المؤنث، وتأنيث المذكر، وإفراد الجمع، ونصب المرفوع، ورفع المنصوب خصوصًا اسم «إنَّ» المؤخر، وغير ذلك من الأخطاء، وربما كان ذلك من المؤلف نفسه أو من الناسخ، ولعل الأقرب أنه من الناسخ؛ ويبدو أن ذلك يرجع لضعف مستواه العلمي، أو لكونه من العجم، أو إلى النسخة التي اعتمد عليها في نسخ المخطوطة.

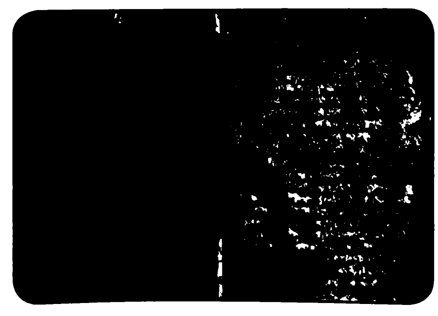
(5-3-6-6) نماذج مصورة من نسخته :



صفحة العنوان



بداية النسخة الخطية



اخر النسخة الخطية

(5-4) منهج العناية

(5-4-2-1) آلية تصحيح النص:

لم نعتمد في نشر كتاب **الواضح** على منهج إثبات نسخته الخطية كما هي في كل الأحوال؛ فإن هذا لا يكون إلا في النسخ التي بخط مؤلفيها أو مقروءة عليهم. وإن كانت هذه النسخة التي اعتمدنا عليها متقدمة، بل وقريبة من زمن القزويني؛ حيث نُسخت في عام: (582هـ/ 1186م)، أي بعد وفاته بنحو قرن من الزمان، إلا أن وقوع الناسخ في خطأ حال النسخ أمر متوقع [لانجلوا وسنيوبوس 1963: 56]. وعليه؛ فقد كان في هذا مندوحة لنا في التصحيح، باعتبار أن الأخطاء الواردة فيها إنما هي من قبل ناسخها لا من قبل مؤلف الكتاب؛ لكننا سلكنا هذا الإجراء في نطاق ضيق جدًا، وحسب ما تدعو له الضرورة، وأيضًا استئناسًا بمراجعة الكتب الأصولية الأخرى، وتحديدًا ما تبين لنا أنه من مصادر القزويني، إضافة إلى منقولات بدر الدين الزركشي عن كتاب **الواضح**. وقد رمزنا للنسخة الخطية بـ: (ل)، ولوجه الورقة بـ: (و)، ولظهرها بـ: (ظ).

وأما عن إجراءات التصحيح؛ فهي لا تخرج عن خمسة إجراءات:

الأول: تصحيح الكلمة الخاطئة في المتن، فهنا نكتب الكلمة كما وردت في النسخة في الحاشية، هكذا:

(ل): [كلمة]

الثاني: إسقاط الكلمة الزائدة من المتن، فهنا نسقط الكلمة التي نراها زائدة، إلا أننا نضعها في الحاشية، هكذا:

[كلمة] + (ل)

الثالث: استدراك السقط الذي تدل عليه المصادر الأخرى، فهنا نضع ما نستدركه بين معقوفتين في المتن، مع الإشارة إلى المصدر في ذلك في الحاشية، هكذا:

[..] + (الزركشي)

الرابع: تقدير ما لا يستقيم النص إلا به في المتن، فهنا نضع ما نقدره بأنفسنا من الكلام بين مثلثين في المتن، من غير إشارة في الحاشية لهذا الإجراء، هكذا:

<كلمة>

الخامس: رمزنا للبياض الواقع في النسخة الخطية في المتن من غير إشارة في الحاشية، هكذا:

[...]

وتكرير النقاط باعتبار أن البياض لأكثر من كلمة، هكذا: [...،...] كلمتان، [...،...،...] ثلاث كلمات.

(2-2-4-5) طريقة توثيق المعلومات:

بحكم أن كتاب **الواضح** متن مختصر وهو كذلك غير دارج بين الأصوليين= فقد رأينا ألا نتوسع في التوثيق من مشهور المصادر الأصولية، وأن يقتصر عملنا في هذا الجانب على التوثيق من المصادر المتقدمة زمنًا على القزويني، وأن تكون الإحالة لأصحاب الأقوال لا إلى المسائل، وأن

نستظهر القائلين من المعتزلة على وجه خاص بالأقوال التي لم ينسبها القزويني لمعين؛ فكانت الإحالة للمعنى المطابق بكلمة: **(انظر)**، والإحالة للمعنى غير المطابق بكلمة: **(قارن)**. كما رأينا مناسبة ربط منقولات بدر الدين الزركشي في كتابيه **البحر المحيط**، و**النكت على ابن الصلاح** عن كتاب **الواضح** بالإحالة إلى نفس الموضع المنقول عنه بكلمة: **(راجع)**.



(5-5) موارد التقديم

(1-2-5-5) المصادر المتقدمة:

- [الآمدي 2004]: **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمدي (ت631هـ/ 1233م)، تحقيق: أ.د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة، الطبعة الثانية: 1424هـ-2004م.
- [ابن الأثير 2004]: **الكامل في التاريخ**، عز الدين ابن الأثير الجزري (ت630هـ/ 1232م)، حققه واعتنى به: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الرابعة: 1424هـ-2004م.
- [الإسكافي 1981]: **المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -صلوات الله عليه- وبيان أفضليته على جميع العالمين بعد الأنبياء والمرسلين**، أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (ت240هـ/ 854م)، تحقيق: محمد باقر المحمودي، الطبعة الأولى: 1402هـ-1981م. (هذا الإصدار محل شك، وذلك من جهة أن المحقق لم يذكر معلومات كافية عن المخطوطة التي اعتمدها في نشر الكتاب).
- [الأنصاري 1936]: **غاية الوصول في شرح لب الأصول**، زين الدين الأنصاري (ت926هـ/ 1520م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر، 1354هـ-1936م.
- [الباقلاني 2015]: **التقريب والإرشاد في أصول الفقه** (الجزء الأخير)، أبو بكر ابن الطيب الباقلاني (ت403هـ/ 1013م)، قدم له وحقق نصه وعلق عليه: محمد بن عبد الرزاق الدويش، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، الطبعة الأولى: 1436هـ-2015م.

- [البرماوي 2015]: **الفوائد السنية في شرح الألفية**، شمس الدين البرماوي (ت831هـ/ 1428م)، تحقيق: عبد الله رمضان موسى، مكتبة دار النصيحة- المدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1436هـ-2015م.

- [ابن برهان 2019]: **كتاب الأوسط** (قطعة منه)، أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي (ت518هـ/ 1124م)، اعتنى به ونظر فيه: عدنان بن فهد العبيات، أسفار- الكويت، الطبعة الأولى: 1441هـ-2019م.

- [البستي 2003]: **كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق**، أبو القاسم البستي (ت: ق5هـ/ ق11م)، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونغ وزابينه اشميتكه، مركز نشر دانشكاهي- تهران، الطبعة الأولى: 1382هـ.ش- 2003م.

- [البستي 797خ]: **المعتمد في الإمامة على مذهب الزيدية**، أبو القاسم البستي (ت: ق5هـ/ ق11م)، مخطوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير- صنعاء، رقم: [797].

- [البصري 1410]: **شرح العمد**، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت436هـ/ 1044م)، تحقيق ودراسة: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة، 1410هـ. (هذا الإصدار ما هو إلا قطعة من كتاب **المجزي في أصول الفقه** لأبي طالب الهاروني).

- [البصري 1964]: **كتاب المعتمد في أصول الفقه** (ج1)، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت436هـ/ 1044م)، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية- دمشق، 1384هـ-1964م.

- [البصري 1965]: **كتاب المعتمد في أصول الفقه** (ج2)، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت436هـ/ 1044م)، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية- دمشق، 1385هـ-1965م.

- [البصري 2006]: **تصفح الأدلة**، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت436هـ/ 1044م)، عني بتحقيق ما بقي منه: ويلفرد مادلنغ وزابينا اشميتكه، Deutsche Morgenlandische Gesellschaft .Harrassowitz Verlag, 2006

- [البغدادي 2020]: **عيار النظر في علم الجدل**، عبد القاهر البغدادي (ت429هـ/ 1038م)، تحقيق ودراسة: أحمد محمد عروبي، أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية- الكويت، الطبعة الأولى: 1441هـ-2020م.

- [البغدادي×]: **الفرق بين الفرق**، عبد القاهر البغدادي (ت429هـ/ 1038م)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث- القاهرة.

- [البغدادي 2001]: **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، أبو بكر الخطيب البغدادي (ت463هـ/ 1071م)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 1422هـ-2001م.

- [البغدادي 1954]: **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، صفي الدين البغدادي (ت739هـ/ 1338م)، تحقيق وتعليق: علي محمد البجاوي، مصورة دار الباز للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1373هـ-1954م.

- [البلخي 2018أ]: **قبول الأخبار ومعرفة الرجال**، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (ت319هـ/ 931م)، تحقيق: حسين خانصو، دار الفتح للدراسات والنشر- عمّان، الطبعة الأولى: 1439هـ-2018م.

- [البلخي 2018ب]: **كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات**، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (ت319هـ/ 931م)، حققه: أ.د. حسين خانصو وأ.د. راجح كردي ود. عبد الحميد كردي، دار الفتح للدراسات والنشر- عمّان، الطبعة الأولى: 1439هـ-2018م.

- [البهلولي 2007]: **الأربعون الحديث العلوية وشرحها**، القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي (ت573هـ/ 1177م)، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل محمد الكبسي، دار الإمام زيد بن علي الثقافية للنشر والتوزيع- صنعاء، الطبعة الثانية: 1427هـ-2007م.

- [البهلولي 2017]: **التقريب في أصول الفقه**، القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي (ت573هـ/ 1177م)، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري، مكتبة بدر للطباعة والنشر- صنعاء، الطبعة الأولى: 1438هـ-2017م.

- [البهلولي 1165خ]: **البيان في أصول الفقه**، القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي (ت573هـ/ 1177م)، مخطوط في مكتبة الفاتيكان- روما، رقم: [Arab 1165].

- [البيهقي 1994]: **أحكام القرآن**، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ/ 1066م)، كتب هوامشه: عبد الغني عبد الخالق، قدم له: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة الثانية: 1414هـ-1994م.

- [تغري بردي ×]: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، جمال الدين ابن تغري بردي الأتابكي (تـ874هـ/ 1469م)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر- القاهرة، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب.

- [التوحيدي 1999]: **البصائر والذخائر**، أبو حيان التوحيدي (تـ: ق5هـ/ ق11م)، تحقيق: د. وداد القاضي، دار صادر- بيروت، الطبعة الرابعة: 1419هـ-1999م.

- [ابن تيمية 1406]: **منهاج السنة النبوية**، تقي الدين ابن تيمية (تـ728هـ/ 1328م)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، الطبعة الأولى: 1406هـ.

- [ابن تيمية 1425]: **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم وساعده ابنه: محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة النبوية، 1425هـ.

- [ابن تيمية 1435]: **الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**، تقي الدين ابن تيمية (تـ728هـ/ 1328م)، تحقيق: عبد الله بن محمد المزروع، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى: 1436هـ.

- [ابن تيمية 2020]: **جامع الفصول (1)**، تقي الدين ابن تيمية (تـ728هـ/ 1328م)، جمع وتحقيق: عبد الله بن علي السليمان آل غيهب، توزيع دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى: 1441هـ-2020م.

- [الجاحظ 1965]: **كتاب الحيوان**، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (تـ255هـ/ 868م)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية: 1384هـ-1965م.

- [الجبائي 2019]: **كتاب المقالات**، أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (تـ303هـ/ 916م)، تحقيق: أوزكان شمشك وعبد الكريم إسكندر صريجا ويوسف آركانر، Cndulus- إستنبول، 2019م. (هذا النص مشكوك في نسبته للمؤلف).

- [الجرجاني 4809خ]: **الإحاطة في علم الكلام** (ج2)، الموفق بالله الحسين بن إسماعيل الجرجاني (تـ: حدود 430هـ/ 1038م)، مخطوط في مكتبة ليدن- هولندا، رقم: [Or. 4809].

- [الجشمي 1383]: **تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين**، أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، تحقيق: مؤسسة شمس الضحى الثقافية، شمس الضحى- تهران، الطبعة الأولى: 1383هـ.ش.

- [الجشمي 2017]: **الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من شرح عيون المسائل**، (= ضمن: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**)، أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، اكتشفها وحققها: فؤاد سيد، أعدها للنشر: أيمن فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية- بيروت، الطبعة الأولى: 1439هـ-2017م.

- [الجشمي 2018]: **عيون المسائل في الأصول**، أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، تحقيق ودراسة:

د. رمضان يلدرم، دار الإحسان لنشر والتوزيع- القاهرة، الطبعة الأولى: 2018م.

- [الجشمي 73خ]: **الرسالة في النصيحة العامة**، أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، مخطوط في مكتبة برلين- ألمانيا، رقم: [P2/73].

- [الجشمي 657خ]: **شرح عيون المسائل** (ج1) و(ج2)، أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، مخطوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير- صنعاء، رقم: [657].

- [الجشمي 2584خ]: **شرح عيون المسائل** (ج3)، أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة الجشمي البيهقي (تـ494هـ/ 1100م)، مخطوط في مكتبة برلين- ألمانيا، رقم: [Cod. Or. 2584 b].

- [الجصاص 2007]: **الفصول في الأصول**، أحمد بن علي الرازي الجصاص (تـ370هـ/ 981م)، دراسة وتحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، الطبعة الثالثة: 1428هـ-2007م.

- [ابن الجوزي 1997]: **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، جمال الدين ابن الجوزي (تـ597هـ/ 1201م)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن- الرياض، الطبعة الأولى: 1418هـ-1997م.

- [ابن الجوزي ×أ]: **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، جمال الدين ابن الجوزي (تـ597هـ/ 1201م)، حققه وعلق عليه: إرشاد الحق الأثري، إدارة ترجمان السنة- لاهور، تصوير: المكتبة الإمدادية- مكة المكرمة.

- [ابن الجوزي ×ب]: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي (ت597هـ/ 1201م)، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية- بيروت.

- [الجويني 1992]: **البرهان في أصول الفقه**، أبو المعالي الجويني (ت478هـ/ 1085م)، حققه وقدمه ووضع فهارسه: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع- المنصورة، الطبعة الثالثة: 1412هـ-1992م.

- [حاجي ×]: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي (ت1067هـ/ 1657م)، عني بتصحيحه: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

- [ابن حجر 2002]: **لسان الميزان**، شهاب الدين ابن حجر العسقلاني (ت852هـ/ 1449م)، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى: 1423هـ-2002م.

- [الحسني 1999]: **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام**، عبد الحي بن فخر الدين الحسني (ت1341هـ/ 1923م)، دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.

- [الحلي 1430]: **نهاية المرام في علم الكلام**، جمال الدين ابن المطهر الحلي (ت726هـ/ 1325م)، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام- قم، الطبعة الثانية: 1388هـ.ش-1430هـ.ق.

- [حمدان وزابينه 2012]: **نكت الكتاب المغني**: مختصر منقح من المغني في أبواب التوحيد والعدل، مؤلف مجهول، تقديم وتحقيق: عمر حمدان وزابينه اشميدكه، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية- بيروت، الطبعة الأولى: 1433هـ-2012م.

- [حميدان 1436]: **كتاب التصريح بالمذهب الصحيح**، (= ضمن: مجموع السيد حميدان)، حميدان بن يحيى القاسمي (ت: ق7هـ/ ق13م)، مكتبة أهل البيت- صعدة، الطبعة الثانية: 1436هـ.

- [ابن خلدون 2005]: **المقدمة**، ولي الدين ابن خلدون (ت808هـ/ 1406م)، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب- الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 2005م.

- [ابن خلكان 1978]: **وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان**، شمس الدين ابن خلكان (ت681هـ/ 1282م)، حققه: د. إحسان عباس، دار صادر- بيروت، 1398هـ-1978م.

- [الخوارزمي 2004]: **كتاب مفاتيح العلوم**، أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي الكاتب (ت387هـ/ 997م)، تحقيق: فان فلوتن، تصوير: الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة، 2004م.

- [الخوارزمي 2007]: **كتاب الفائق في أصول الدين**، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (ت536هـ/ 1141م)، تحقيق: ويلفرد مادلونك ومارتين مكدرمت، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفهٔ ايران و مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه ازاد- برلين، الطبعة الأولى: 1386هـ. ش-2007م.

- [الخوارزمي 2008]: **تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة**، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (تـ536هـ/ 1141م)، تحقيق وتقديم: حسن أنصاري وويلفرد مادلونغ، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفهٔ ايران و مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه ازاد- برلين، الطبعة الأولى: 1387هـ.ش-2008م.

- [الخوارزمي 2011]: **التجريد في أصول الفقه**، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (تـ536هـ/ 1141م)، تقديم وفهرسة: حسن أنصاري وزابينه اشميتكه، مركز دائرة المعارف بزرك إسلامي- تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه ازاد- برلين، الطبعة الأولى: 1390هـ.ش-2011م.

- [الخوارزمي 2012]: **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (تـ536هـ/ 1141م)، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونغ، ميراث مكتوب- تهران، الطبعة الأولى: 1390هـ.ش-2012م.

- [الخوانساري 1392]: **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري (تـ1313هـ/ 1895م)، عنيت بنشره مكتبة إسماعيليان- تهران، 1392هـ.

- [الخياط 1925]: **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط (تـ: ق3هـ/ ق10م)، تقديم وتحقيق وتعليق: د. نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة، 1344هـ-1925م.

- [الداودي 1994]: **طبقات المفسرين**، شمس الدين الداودي (ت945هـ/ 1538م)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الثانية: 1415هـ-1994م.

- [الدبوسي 2009]: **تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**، أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي (ت430هـ/ 1039م)، دراسة وتحقيق وتعليق: د. عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد ناشرون- الرياض، الطبعة الأولى: 1430هـ-2009م.

- [الدمشقي 1978]: **طبقات الشافعية**، تقي الدين ابن قاضي شهبة الدمشقي (ت851هـ/ 1448م)، اعتنى بتصحيحه وعلق عليه ورتب فهارسه: د. الحافظ عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية- حيدر أباد، الطبعة الأولى: 1398هـ-1978م.

- [الذهبي 1985]: **سير أعلام النبلاء** (ج17) و(ج18)، شمس الدين الذهبي (ت748هـ/ 1347م)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرسوسي، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة: 1405هـ-1985م.

- [الذهبي 2003]: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، شمس الدين الذهبي (ت748هـ/ 1347م)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ-2003م.

- [الذهبي ×أ]: **العبر في خبر من غبر**، شمس الدين الذهبي (ت748هـ/ 1347م)، حققه: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية- بيروت.

- [الذهبي ×ب]: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، شمس الدين الذهبي (تـ748هـ/ 1347م)، تحقيق: علي محمد البجاوي، تصوير: دار المعرفة- بيروت.

- [الرازي 1404]: **فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفاتهم**، منتجب الدين ابن بابويه الرازي (تـ: ق6هـ/ ق12م)، تحقيق: عبد العزيز الطبطبائي، مجمع الذخائر الإسلامية- قم، 1404هـ.

- [الرازي 1938]: **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، مراجعة وتحرير: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، 1356هـ-1938م.

- [الرازي 1997]: **المحصول في علم أصول الفقه**، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة: 1418هـ-1997م.

- [الرازي 2004]: **الرياض المونقة في آراء أهل العلم**، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، تحقيق: أسعد جمعة، مركز النشر الجامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- القيروان، مارس 2004م.

- [الرازي 2008]: **مناقب الإمام الشافعي**، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، الطبعة الأولى: 2008م.

- [الرازي 2015]: **نهاية العقول في دراية الأصول**، فخر الدين الرازي (تـ606هـ/ 1210م)، تحقيق: د. سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر- بيروت، الطبعة الأولى: 1436هـ-2015م.

- [الرافعي 1987]: **التدوين في أخبار قزوين**، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت623هـ/ 1226م)، ضبط نصه وحقق متنه: عزيز الله العطاردي، تصوير: دار الكتب العلمية- بيروت، 1408هـ-1987م.

- [ابن أبي الرجال 2004]: **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية**، شهاب الدين ابن أبي الرجال (ت1092هـ/ 1681م)، تحقيق: عبد الرقيب مطهر محمد حجر، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية- صعدة، الطبعة الأولى: 1425هـ-2004م.

- [الزركشي 1992]: **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين الزركشي (ت794هـ/ 1392م)، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه: د. عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، الطبعة الثانية: 1413هـ-1992م.

- [الزركشي 2002]: **سلاسل الذهب**، بدر الدين الزركشي (ت794هـ/ 1392م)، تحقيق ودراسة: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، المدينة المنورة، الطبعة الثانية: 1423هـ-2002م.

- [الزركشي 2006]: **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، بدر الدين الزركشي (ت794هـ/ 1392م)، دراسة وتحقيق: د. عبد الله ربيع ود. سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة- القاهرة، الطبعة الأولى: 2006م.

- [الزركشي 2008]: **النكت على ابن الصلاح**، بدر الدين الزركشي (ت794هـ/ 1392م)، تحقيق ودراسة: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف- الرياض، الطبعة الأولى: 1429هـ-2008م.

- [ابـن زنجويـه 2012]: **الروض الأنيـق في إثبات إمامة أبي بكـر الصديق**، أبو بكـر محمد بـن حاتم بن زنجويه (تـ359هـ/ 970م)، دراسـة وتحقيق: أحمد جلال، مكتبة فياض- المنصورة، الطبعة الأولى: 1433هـ-2012م.
- [الزيات 2019]: **ذكر الأقاليم**، إسـحاق بن الحسن الزيات (تـ: ق4هـ/ ق10م)، تحقيق ودراسة: د. عمرو عبد العزيز منير، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث- دبي، الطبعة الأولى: 1440هـ-2019م.
- [السـبكي 1992]: **طبقـات الشـافعية الكبـرى**، تـاج الديـن السـبكي (تـ771هـ/ 1370م)، تحقيـق: د. محمـود محمـد الطناحـي ود. عبد الفتـاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشـر والتوزيع والإعلان- جيزة، الطبعة الثانية: 1413هـ-1992م.
- [السـبكي 1999]: **رفع الحاجب عـن مختصر ابن الحاجب**، تاج الدين السـبكي (تـ771هـ/ 1370م)، تحقيـق وتعليـق ودراسـة: علي محمد معـوض وعـادل أحمد عبـد الموجود، عالـم الكتب- بيـروت، الطبعة الأولى: 1419هـ-1999م.
- [السـبكي 2004]: **الإبهـاج في شـرح المنهـاج**، تقـي الديـن السـبكي (تـ756هـ/ 1355م) وولـده تاج الديـن (تـ771هـ/ 1370م)، دراسـة وتحقيـق: د. أحمد جمال الزمزمي ود. نور الديـن عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- دبي، الطبعة الأولى: 1424هـ-2004م.
- [السحامي 887خ]: **مختصر المعتمد في أصول الفقه**، سليمان بن ناصر بن سـعيد السـحامي (تـ600هـ/ 1204م)، مخطـوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير- صنعاء، رقم: [887].

- [السحامي ×خ]: **شمس شريعة الإسلام في فقه أهل البيت عليهم السلام**، سليمان بن ناصر بن سعيد السحامي (تـ600هـ/ 1204م)، مخطوط في مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية- صنعاء، دون رقم.

- [السكاكي 1982]: **مفتاح العلوم**، سراج الدين السكاكي (تـ626هـ/ 1229م)، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة- بغداد، الطبعة الأولى: 1402هـ-1982م.

- [السمرقندي 1984]: **ميزان الأصول في نتائج العقول**، علاء الدين السمرقندي (تـ539هـ/ 1145م)، حققه وعلق عليه: د. محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى: 1404هـ-1984م.

- [السمعاني 1984]: **الأنساب**، أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (تـ562هـ/ 1166م)، تحقيق: مجموعة محققين، تصوير: مكتبة ابن تيمية- القاهرة، الطبعة الأولى: 1404هـ-1984م.

- [السياغي 1985]: **الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير**، شرف الدين الحسين بن أحمد السياغي (تـ1221هـ/ 1806م)، مكتبة اليمن الكبرى- صنعاء، الطبعة الثانية: 1405هـ-1985م.

- [ابن سينا 1953]: **رسائل ابن سينا**، عني بنشره: حلمي ضيا اولكن، جامعة إستنبول، كلية الآداب، 1953م.

- [السيوطي 1976]: **طبقات المفسرين**، جلال الدين السيوطي (تـ911هـ/ 1505م)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الأولى: 1936هـ-1976م.

- [ابن شاكر 1974]: **فوات الوفيات والذيل عليها**، صلاح الدين ابن شاكر الكتبي (تـ764هـ/ 1363م)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر- بيروت، 1974م.

- [ابن شهر آشوب 1961]: **معالم العلماء**، محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (تـ588هـ/ 1192م)، المطبعة الحيدرية- النجف، 1380هـ-1961م.

- [الشهرزوري 1385]: **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، شمس الدين الشهرزوري (تـ: ق7هـ/ ق13م)، تحقيق تصحيح و مقدمه: نجفقلي حبيبي، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران- تهران، الطبعة الأولى: 1385هـ.ش.

- [الشهرستاني 2019]: **كتاب الملل والنحل**، تاج الدين الشهرستاني (تـ548هـ/ 1153م)، دراسة وتحقيق: د. محمد بن حشمت العباسي الهاشمي ود. محمد معصوم أحمد حسن، دار البلد- مصر/ دار الفضيلة- السعودية، الطبعة الأولى: 1440هـ-2019م.

- [الشوكاني 1998]: **أدب الطلب ومنتهى الأرب**، بدر الدين الشوكاني (تـ1250هـ/ 1834م)، تحقيق: عبد الله يحيى السريحي، مكتبة الإرشاد- صنعاء، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م.

- [الشيرازي 1981]: **طبقات الفقهاء**، أبو إسحاق الشيرازي (تـ476هـ/ 1083م)، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي- بيروت، 1981م.

- [الشيرازي 1983]: **التبصرة في أصول الفقه**، أبو إسحاق الشيرازي (تـ476هـ/ 1083م)، شرحه وحققه: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر- دمشق، تصوير عام: 1403هـ-1983م.

- [الشيرازي 1988]: **شرح اللمع**، أبو إسحاق الشيرازي (تـ476هـ/ 1083م)، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 1408هـ-1988م.

- [الصفدي 2008]: **كتاب الوافي بالوفيات** (ج4)، صلاح الدين الصفدي (تـ764هـ/ 1362م)، اعتناء: سفين ديدرينغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية- بيروت، 2008م.

- [الصفدي 2009]: **كتاب الوافي بالوفيات** (ج18)، صلاح الدين الصفدي (تـ764هـ/ 1362م)، اعتناء: أيمن فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية- بيروت، 2009م.

- [ابن الصلاح 1992]: **طبقات الفقهاء الشافعية**، تقي الدين ابن الصلاح (تـ643هـ/ 1245م)، هذبه ورتبه واستدرك عليه: محيي الدين النووي (تـ676هـ/ 1277م)، حققه وعلق عليه: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الأولى: 1413هـ-1992م.

- [الصيمري 2019]: **مسائل الخلاف في أصول الفقه**، أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري (تـ436هـ/ 1045م)، اعتنى به: مقصد فكرت أوغلو كريموف، أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية- الكويت، الطبعة الاولى: 1441هـ-2019م.

- [الطريثيثي 2015]: **متشابه القرآن**، ركن الدين أبو طاهر الطريثيثي (تـ: ؟)، تحقيق ودراسة: د. عبد الرحمن بن سليمان السالمي، معهد المخطوطات العربية- القاهرة، الطبعة الأولى: 1436هـ-2015م.

- [الطوسي 1440]: **تلخيص المحصل**، نصير الدين الطوسي (تـ672هـ/ 1274م)، تصحيح وتعليق: محسن بيدارفر، مكتبة بيدار- قم، الطبعة الأولى: 1397هـ.ش-1440هـ.ق.

- [عبد الجبار 2017]: **كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**، (= ضمن: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**)، القاضي عبد الجبار (تـ415هـ/ 1024م)، اكتشفها وحققها: فؤاد سيد، أعدها للنشر: أيمن فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية- بيروت، الطبعة الأولى: 1439هـ-2017م.

- [عبد الجبار ×]: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**- النظر والمعارف (ج12)، القاضي عبد الجبار (تـ415هـ/ 1024م)، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

- [عبد الجبار ×]: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**- النبوات والمعجزات (ج15)، تحقيق: الدكتور محمود محمد قاسم، مراجعة: إبراهيم مذكور، إشراف: الدكتور طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

- [عبد الجبار ×]: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**- الشرعيات (ج17)، القاضي عبد الجبار (تـ415هـ/ 1024م)، حرر نصه: أمين الخولي،

وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

- [عبد الجبار ×]: **المغني في أبواب التوحيد والعدل- الإمامة** (ج20)، القاضي عبد الجبار (ت415هـ/ 1024م)، تحقيق: د. عبد الحليم محمود ود. سليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

- [عبد الله 1986]: **كتاب السنة**، عبد الله بن أحمد ابن حنبل (ت290هـ/ 903م)، تحقيق ودراسة: د. محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم- الدمام، 1406هـ-1986م.

- [العبدي 561خ]: **الاحتراس عن نار النبراس** (ج1)، إسحاق بن محمد بن قاسم العبدي (ت1115هـ/ 1703م)، مخطوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير- صنعاء، رقم: [561].

- [العجالي 1999]: **الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء**، تقي الأئمة العجالي (ت: ق6هـ/ ق12م)، دراسة وتحقيق: د. السيد محمد الشاهد، وزارة الأوقاف- القاهرة، 1420هـ-1999م. (حدث خلط في تحديد هوية المؤلف في هذه النشرة).

- [ابن العديم 2010]: **تذكرة ابن العديم**، كمال الدين عمر بن أحمد ابن العديم (ت660هـ/ 1262م)، عني بتحقيقه: إبراهيم صالح، المجمع الثقافي- أبو ظبي، الطبعة الثانية: 1431هـ-2010م.

- [ابن العربي 2013]: **العواصم من القواصم**، أبو بكر ابن العربي (ت543هـ/ 1148م)، تحقيق: عمار طالبي، دار كردادة للنشر والتوزيع- الجزائر، 2013م.

- [عز الدين 2014]: **المعراج إلى كشف أسرار المنهاج**، عز الدين بن الحسن بن علي بن المؤيد (ت900هـ/ 1494م)، تحقيق وتعليق وتصحيح: عبد الرحمن بن حسين شايم المؤيدي، مكتبة أهل البيت- صعدة، الطبعة الأولى: 1435هـ-2014م.

- [ابن عساكر 1995]: **تاريخ مدينة دمشق**، ثقة الدين ابن عساكر (ت571هـ/ 1175م)، دراسة وتحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر- بيروت، 1415هـ-1995م.

- [ابن عساكر 2000]: **معجم الشيوخ**، ثقة الدين ابن عساكر (ت571هـ/ 1175م)، تحقيق: د. وفاء تقي الدين، دار البشائر- دمشق، الطبعة الأولى: 1421هـ-2000م.

- [العسكري 1987]: **الأوائل**، أبو هلال العسكري (ت: ق4هـ/ ق11م)، تحقيق وضبط وتعليق: د. محمد السيد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية- طنطا، الطبعة الأولى: 1408هـ-1987م.

- [العسكري 2002]: **الفروق في اللغة**، أبو هلال العسكري (ت: ق4هـ/ ق11م)، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: جمال عبد الغني مدغمش، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، الطبعة الأولى: 1422هـ- 2002م.

- [العطار ×]: **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت1250هـ/ 1835م)، تصوير: دار الكتب العلمية- بيروت.

- [ابن عقيل 1999]: **الواضح في أصول الفقه**، أبو الوفاء ابن عقيل (ت513هـ/ 1119م)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.

- [عياض 1970]: **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، القاضي عياض بن موسى السبتي (ت544هـ/ 1149م)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث- القاهرة/ المكتبة العتيقة- تونس، الطبعة الأولى: 1379هـ-1970م.

- [عياض 1983]: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك** (ج7)، القاضي عياض بن موسى السبتي (ت544هـ/ 1149م)، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، الطبعة الثانية: 1403هـ-1983م.

- [الغزالي ×]: **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م)، قدم له وحقق نصه وضبطه وترجمه إلى اللغة الإنكليزية: د. أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى.

- [الغزي 1989]: **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، تقي الدين التميمي الغَزي (ت1010هـ/ 1601م)، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرافعي- الرياض، الطبعة الأولى: 1410هـ-1989م.

- [الفتوحي 1997]: **شرح الكوكب المنير**، تقي الدين ابن النجار الفتوحي (ت972هـ/ 1564م)، تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان- الرياض، 1418هـ-1997م.

- [أبو الفداء 1840]: **كتاب تقويم البلدان**، السلطان عماد الدين إسماعيل بن الملك الأفضل نور الدين صاحب حماة (تـ732هـ/ 1331م)، اعتنى به: رينود والبارون ماك كوكين، دار صادر- بيروت، تصوير: طبعة باريس الأولى: 1840م.

- [فريد ×]: **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، محمد فريد بك المحامي (تـ1338هـ/ 1919م)، تصوير: دار الجيل- بيروت.

- [ابن فورك 1986]: **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، أبو بكر محمد بن حسن ابن فورك (تـ406هـ/ 1015م)، عني بتحقيقه: دانيال جيماريه، دار المشرق- بيروت، 1986م.

- [ابن القاسم 2001]: **طبقات الزيدية القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد**، إبراهيم بن القاسم بن المؤيد محمد (تـ1152هـ/ 1739م)، تحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية- عمّان، الطبعة الأولى: 1421هـ-2001م.

- [ابن قدامة 1990]: **تحريم النظر في كتب الكلام**، موفق الدين ابن قدامة المقدسي (تـ620هـ/ 1223م)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد دمشقية، دار عالم الكتب- الرياض، الطبعة الأولى: 1410هـ-1990م.

- [القرافي 1995]: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، شهاب الدين القرافي (تـ684هـ/ 1285م)، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى: 1416هـ-1995م.

- [القرشي 1993]: **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، محيي الدين القرشي

(تـ775هـ/ 1373م)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان- جيزة، الطبعة الثانية: 1413هـ-1993م.

- [القزويني ×]: **آثار البلاد وأخبار العباد**، زكريا بن محمد القزويني (تـ682هـ/ 1283م)، دار صادر- بيروت.

- [القفطي 2005]: **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، جمال القفطي (تـ624هـ/ 1227م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة، 2005م.

- [ابن كثير 1998]: **البداية والنهاية**، عماد الدين ابن كثير الدمشقي (تـ774هـ/ 1373م)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان- جيزة، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م.

- [ابن كثير 2004]: **طبقات الفقهاء الشافعيين**، عماد الدين ابن كثير الدمشقي (تـ774هـ/ 1373م)، تحقيق: أنور الباز، دار الوفاء- المنصورة، الطبعة الأولى: 1425هـ-2004م.

- [الكعبي 1422]: **أحاديث الشيوخ الثقات** (المشيخة الكبرى)، أبو بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري الكعبي (تـ535هـ/ 1140م)، تحقيق: حاتم بن عارف العوني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1422هـ.

- [الكفوي 2017]: **كتائب أعلام الأخيار من فقهاء النعمان المختار**، محمود بن سليمان الكفوي (تـ990هـ/ 1582م)، تحقيق: د. صفوت كوسا ود. مراد شمشك ود. حسن أوزر ود. حذيفة جكر وكونش أوزترك، مكتبة الإرشاد- إستنبول، الطبعة الأولى: 1438هـ-2017م.

- [الكلوذاني 1985]: **التمهيد في أصول الفقه**، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (ت510هـ/ 1116م)، دراسة وتحقيق: د. محمد بن علي بن إبراهيم، جامعة أم القرى- مكة المكرمة، الطبعة الأولى: 1406هـ-1985م.

- [الكوراني 2008]: **الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع**، شهاب الدين الكوراني (ت893هـ/ 1488م)، تحقيق: د. سعيد بن غالب المجيدي، الجامعة الإسلامية- المدينة المنورة، 1429هـ-2008م.

- [اللالكائي 1995]: **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة**، أبو القاسم هبة الله الطبري اللالكائي (ت418هـ/ 1027م)، تحقيق: د. أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الرابعة: 1416هـ-1995م.

- [ابن اللباد 1986]: **كتاب الرد على الشافعي**، أبو بكر محمد ابن اللباد القيرواني (ت333هـ/ 944م)، تحقيق وتقديم: د. عبد المجيد بن حمده، دار العرب للطباعة- تونس، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م.

- [مانكديم 2006]: **تعليق على شرح الأصول الخمسة**، أحمد بن الحسين بن أبي هاشم مانكديم (ت: ق5هـ/ ق11م)، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الرابعة: 1427هـ-2006م. (هذا المصدر يُنسب خطأً للقاضي عبد الجبار).

- [ابن متويه 1965]: **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف** (ج1) و(ج2)، أبو محمد الحسن بن أحمد ابن متويه (ت: ق5هـ/ ق11م)، عني بتصحيحه ونشره: الأب جين يسوف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية- بيروت، 1965م. (هذا المصدر يُنسب خطأً للقاضي عبد الجبار).

- [ابـن متويه 2009]: **التذكرة في أحـكام الجواهر والأعراض**، أبو محمد الحسـن بن أحمد ابن متويه (تـ: ق5هـ/ ق11م)، تحقيق وتعليق: دانيال چيماريـه، المعهد العلمي الفرنسـي للآثار الشـرقية بالقاهرة- نصوص عربية ودراسات إسلامية، المجلد 45، 2009م.

- [ابـن متويه 8737خ]: **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف** (ج4)، أبو محمد الحسن بن أحمد ابن متويه (تـ: ق5هـ/ ق11م)، مخطوط في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، رقم: [8737].

- [المدائني 1959]: **شـرح نهج البلاغة**، عز الدين ابن أبي الحديد المدائني (تـ656هـ/ 1258م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى: 1378هـ-1959م.

- [المدائنـي 1996]: **شـرح الآيـات البينات**، عـز الدين ابن أبـي الحديد المدائنـي (تـ656هـ/ 1258م)، دراسـة وتحقيق: د. مختـار جبلي، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى: 1996م.

- [المدائنـي 3297خ]: **التعليـق علـى كتـاب المحصـل**، عـز الدين ابن أبـي الحديد المدائنـي (تـ656هـ/ 1258م)، مخطـوط في مكتبة جامعة إستنبول- تركيا، رقم: [3297].

- [المرتضى 1413]: **الفصول المختارة من العيون والمحاسـن**، الشريف المرتضى (تـ436هـ/ 1044م)، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد- مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى: 1413هـ.

- [المرتضـى 1363]: **الذريعة إلى أصول الشـريعة**، الشـريف المرتضى (تـ436هـ/ 1044م)، تصحيح ومقدمة وتعليقات: أبو القاسـم كرجي، انتشارات دانشكاه تهران، الطبعة الثانية: 1363هـ.ش.

- [ابن المرتضى 1990]: **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، المهدي لدين الله ابن المرتضى (تـ840هـ/ 1436م)، تحقيق: محمد جواد مشكور، دار الندى- بيروت، الطبعة الثانية: 1410هـ-1990م.

- [المرداوي 2000]: **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه** (ج6) و(ج7)، علاء الدين المرداوي (تـ885هـ/ 1480م)، دراسة وتحقيق: د. عوض بن محمد القرني ود. أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى: 1421هـ-2000م.

- [المقبلي ×]: **العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ**، صالح ابن المهدي المقبلي (تـ1108هـ/ 1696م)، مكتبة دار البيان- دمشق.

- [المقدسي 1997]: **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين**، شهاب الدين المقدسي (تـ665هـ/ 1267م)، حققه وعلق عليه: إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى: 1418هـ-1997م.

- [الملطي 2009]: **كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي (تـ377هـ/ 987م)، عني بتصحيحه: س. ديد رينغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية- بيروت، 2009م.

- [المنصور 2002]: **صفوة الاختيار في أصول الفقه**، المنصور بالله عبد الله ابن حمزة (تـ614هـ/ 1217م)، تحقيق: إبراهيم يحيى الدرسي الحمزي وهادي حسن بن هادي الحمزي، منشورات مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية- صعدة، الطبعة الأولى: 1423هـ-2002م.

- [ابن منقذ 1991]: **كتاب العصا**، (= ضمن: نوادر المخطوطات)، أبو المظفر أسامة ابن منقذ (تـ584هـ/ 1188م)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى: 1411هـ-- 1991م.

- [ابن المهدي 2018]: **الدراري المضية الموصلة إلى الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية**، صلاح بن أحمد بن المهدي المؤيدي (تـ1044هـ/ 1635م)، تحقيق: إبراهيم يحيى الدرسي، مركز الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة- صعدة، الطبعة الأولى: 1439هـ-2018م.

- [المؤيد 1988]: **المعالم الدينية في العقائد الإلهية**، المؤيد بالله يحيى بن حمزة (تـ749هـ/ 1348م)، تحقيق: سيد مختار محمد أحمد حشاد، دار الفكر المعاصر- بيروت، الطبعة الأولى: 1408هـ-1988م.

- [المؤيد 2008]: **كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، المؤيد بالله يحيى بن حمزة (تـ749هـ/ 1348م)، تحقيق: هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، الطبعة الأولى: 1429هـ-2008م.

- [المؤيد ×خ] **الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية في الأصول الفقهية**، المؤيد بالله يحيى بن حمزة (تـ749هـ/ 1348م)، مخطوط متوفر في أيدي المحققين.

- [النديم 2009]: **كتاب الفهرست**، أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم (تـ385هـ/ 995م)، تحقيق: د. أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي- لندن، الطبعة الأولى: 1430هـ-2009م.

- [النسفي 1993]: **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، أبو المعين ميمون النسفي (تـ508هـ/ 1114م)، تحقيق وتعليق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية- دمشق، الطبعة الأولى: 1993م.

- [النيسابوري 1979]: **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، أبو رشيد النيسابوري (تـ: ق5هـ/ ق11م)، تحقيق وتقديم: د. معن زائدة ود.

رضوان السيد، معهد الإنماء العربي- طرابلس، الطبعة الأولى: 1979م.

- [الهاروني 1986]: **الدعامة في الإمامة**، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت424هـ/ 1033م)، تحقيق: ناجي حسن، الدار العربية للموسوعات- بيروت، الطبعة الأولى: 1986م. (طُبع هذا الكتاب منسوبًا للصاحب ابن عباد، وبعنوان: «**الزيدية**»، وكل هذا خطأ).

- [الهاروني 2011]: **زيادات شرح الأصول**، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت424هـ/ 1033م)، تحقيق: كاميلا آدانغ وولفرد مادلنغ وزابينا اشمدتكه، دار بريل للنشر- ليدن، 2011م.

- [الهاروني 2013]: **المجزي في أصول الفقه**، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت424هـ/ 1033م)، تحقيق: عبد الكريم جدبان، الطبعة الأولى: 1434هـ-2013م.

- [الهاروني 2019]: **مسألة في أن إجماع أهل البيت حجة**، (= ضمن: SHII STUDIES REVIEW 3,2019)، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت424هـ/ 1033م)، تحقيق: حسن أنصاري وزابينا اشميتكه، دار بريل- ليدن.

- [الهروي 2012]: **الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية**، نور الدين الهروي (ت1014هـ/ 1605م)، تحقيق: محمد زاهد جول، منشورات الجمل- بغداد، 2012م.

- [ابن الوزير 1994]: **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**، عز الدين ابن الوزير اليماني (ت840هـ/ 1436م)، حققه وضبط نصه

وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة: 1415هـ-1994م.

- [ابن الوزير 2007]: **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، عز الدين ابن الوزير اليماني (ت840هـ/ 1436م)، تحقيق ودراسة: د. سعيد بن أحمد الأفندي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع- القاهرة، الطبعة الأولى: 1428هـ-2007م.

- [ياقوت 1977]: **معجم البلدان**، شهاب الدين ياقوت الحموي (ت626هـ/ 1228م)، دار صادر- بيروت، 1397هـ-1977م.

- [ياقوت 1993]: **معجم الأدباء= إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، شهاب الدين ياقوت الحموي (ت626هـ/ 1228م)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ-1993م.

- [اليعقوبي 1892]: **كتاب البلدان**، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الكاتب اليعقوبي (ت: ق3هـ/ ق10م)، دار صادر- بيروت، تصوير: طبعة ليدن الأولى: 1892م.

- [أبو يعلى 1990]: **العدة في أصول الفقه**، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي (ت458هـ/ 1066م)، حققه: أحمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثانية: 1410هـ-1990م.

- [Madelung - Schmidtke 2006]:

Rational Theology in Interfaith Communication, By Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Brill, 2006.

(2-2-5-5) المراجع الحديثة:

- [أنصاري 2018]: **التلقي الشيعي للاعتزال لدى الزيدية**، حسن أنصاري، (= ضمن: **المرجع في تاريخ علم الكلام**)، تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، الطبعة الأولى: 2018م.

- [باور 2020]: **لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟ الشرق وتراث العصور العتيقة**، توماس باور، ترجمة: د. عبد السلام حيدر، منشورات الجمل- بغداد، 2020م.

- [بلقزيز 2019]: **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**، عبد الإله بلقزيز، منتدى المعارف- بيروت، الطبعة الثالثة: 2019م.

- [بوزورث 2013]: **السلالات الإسلامية الحاكمة**، كليفورد إدموند بوزورث، ترجمة: عمرو الملاح، المجمع الثقافي- أبو ظبي، الطبعة الأولى: 1435هـ-2013م.

- [الحبشي 2017]: **جامع الشروح والحواشي**، عبد الله بن محمد الحبشي، دار المنهاج- جدة، الطبعة الأولى: 1439هـ-2017م.

- [حلاق 2018أ]: **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني**، وائل حلاق، ترجمة: د. أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية: مارس 2018م.

- [حلاق 2018ب]: **الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات**، وائل حلاق، ترجمه وقدم له: د. كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي- بيروت، الطبعة الأول: أكتوبر 2018م.

- [ذويب 2009]: **جدل الأصول والواقع**، د. حمادي ذويب، دار المدار الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: يونيو 2009م.

- [رحمتي 2020]: **الزيدية في إيران**، محمد كاظم رحمتي، ترجمة: مصطفى أحمد البكور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات- قطر، الطبعة الأولى: يونيو 2020م.

- [زابينه 2018]: **حركة الاعتزال (3) المرحلة المدرسية**، زابينه شميتكه، (= ضمن: **المرجع في تاريخ علم الكلام**)، تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، الطبعة الأولى: 2018م.

- [الزركلي 2002]: **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، خير الدين الزركلي (ت1396هـ/ 1976م)، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الخامسة عشر: 2002م.

- [أبو زهرة ×]: **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة (1394هـ/ 1974م)، دار الفكر العربي- القاهرة.

- [سزكين 1991]: **تاريخ التراث العربي**، د. فؤاد سزكين، نقله إلى العربية: د. محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، 1411هـ-1991م.

- [الشتيوي 2010]: **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**، د. محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، مكتبة حسن العصرية- بيروت، الطبعة الأولى: 1431هـ-2010م.

- [الطهراني 1983]: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، آقا بُزرك الطهراني (ت1389هـ/ 1969م)، دار الأضواء- بيروت، الطبعة الثالثة: 1403هـ- 1983م.

- [العروسي 2009]: **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، د. محمد العروسي عبد القادر، مكتبة الرشد ناشرون- الرياض، الطبعة الثانية: 2009م.

- [الغزي 2016]: **نظرة أخرى حول زمن أبي طاهر الطريثيثي المعتزلي مؤلف كتابه متشابه القرآن**، عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله الغِزِّي، مقالة نشرها الكاتب على حسابه في **twitter** بتاريخ: (26/ مارس/ 2016م) على هذا الرابط:

https://twitter.com/al_ghizzi/status/713776642733293568?s=09

- [الغزي 2018]: **المصادر الأصلية المطبوعة للعقيدة الأشعرية**، عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله الغِزِّي، مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، الطبعة الأولى: 2018م.

- [الغزي 2019]: **مقالة في انعكاس الدليل العقلي والفرق بينه وبين دلالة النفي الاعتزالية**، عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله الغِزِّي، مقالة نشرها الكاتب على حسابه في **twitter** بتاريخ: (30/ أكتوبر/ 2019م) على هذا الرابط:

https://twitter.com/al_ghizzi/status/1189580572315848704?s=09

- [فكرت 1995]: **مقالة عن ابن أبي الحديد**، (= ضمن: **دائرة المعارف الإسلامية الكبرى**)، محمد آصف فكرت، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى- تهران، الطبعة الأولى: 1374هـ.ش- 1416هـ.ق- 1995م.

- [كحالة 1993]: **معجم المؤلفين**، عمر رضا كحالة (ت1408هـ/ 1987م)، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ-1993م.

- [الكوثري 2015]: **النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة**، محمد زاهد الكوثري (ت1371هـ/ 1952م)، حققه وعلق عليه: د. حمزة محمد وسيم البكري، دار الفتح للدراسات والنشر- عمان، الطبعة الأولى: 1436هـ-2015م.

- [الكوثري ×]: **إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق**، محمد زاهد الكوثري (ت1371هـ/ 1952م)، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة.

- [لانجلوا وسنيوبوس 1963]: **المدخل إلى الدراسات التاريخية**، (= ضمن: **النقد التاريخي**)، فكتور لانجلوا (ت1929م) وشارل سنيوبوس (ت1942م)، ترجمها عن الفرنسية والألمانية: د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، 1963م.

- [متس 2014]: **عصر النهضة في الحضارة العربية**، آدم متس (ت1917م)، ترجمة ومقابلة: د. أحمد إيبش، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية- أبو ظبي، الطبعة الأولى: 1435هـ-2014م.

- [المجمع 2000]: **الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط- الفقه وأصوله**، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت- عمان، 1421هـ-2000م.

- [المركز 1424]: **فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم**، مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة المنورة، 1424هـ.

- [مقدسي 2020]: **نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب**، جورج مقدسي (تـ2002م)، مدارات للأبحاث والنشر - القاهرة، الطبعة الثانية: 1441هـ-2020م.

- [المؤيدي 2012]: **لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار**، مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي (تـ1428هـ/ 2007م)، تحقيق: الحسين بن علي الأدول، منشورات مكتبة أهل البيت- اليمن، الطبعة الثالثة: 1433هـ-2012م.

- [ونيس 1439]: **المقدمة الدراسية لكتاب الرسالة**، د. علي بن محمد بن ونيس، دار ابن الجوزي- الدمام، الطبعة الأولى: 1439هـ.

- [Glaser Vienna 2017]:

Inventory book- Glaser Collection Vienna, Programmed by Jens Kupferschmidt, Abdessamad Karmoun, University Leipzig, Datacenter, Leipzig. Germany, 2017.




النص المعتنى به

مُختَصرٌ في أُصُوْلِ الفِقهِ

[١/ و]

تأليف

القَاضي أبي يُوسف
عبد السلام بن محمد بن يُوسف القزويني
رضي الله عنه

[1/ ظ]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين، وسلامه وصلواته على ملائكته المقربين وأنبيائه المرسلين وأهل طاعته أجمعين؛ من أهل السماوات وأهل الأرضين، وخص بأشرف صلواته وأزكى تحياته محمدًا خاتم النبيين وسيد المرسلين وإمام المتقين وقائد الغرِّ المحجلين، المخصوص بالكتاب المبين، الفارق بين الشك واليقين، الذي أعجزت الفصحاء معارضته، وأعيت الألباء مناقضته، فلا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيرًا، صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وبعد، فإني لـمَّا رأيت العلم المنسوب إلى **أصول الفقه** قد أعرض العلماء عنه بوجوههم ونبذوه وراء ظهورهم، ورأيت الكتب المصنفة فيه بعيدة الأطراف منتشرة الجوانب، يكاد الناظر في مسألة منها يملّها قبل <أن> يتأملها، ويضلّ عنها قبل أن يصل إلى آخرها، بل لا يبلغ إلى أثناء المسألة إلا وقد تعب خاطره وكلّ ناظره؛ فأوردتُ في هذه الأوراق المختلف فيه من مشاهير مسائله والمتفق عليه منها، وأومأت إلى الأمثلة، وأشرت إلى الأدلة والأسئلة، وقصدت الاختصار، وحذفت التكرار، وتبعت فيه رأي الشيخ الجليل الراغب في العلم، الضارب فيه بأوفر سهمٍ [....،....،....،....] أطال الله بقاءه مُرفَّهًا في مهاد المحاسن، مصونًا عن الشوائب والشوائن، محروسًا من طوارِق النوائب، عاقدًا في رقاب أهل العلم أطواق المنّ؛ وأدام إمتاع الشيخ الأجل [....،....] به، ووهب له منه أكمل ما وهبه لذي رشد، وأراه فيه أفضل ما أرى[1] والدًا في ولد، وأرجو أن يصادف هواه ويوافي

(1) (ل): [أري].

رضـاه؛ ليكـون الكمال -وبـالله توفيقـي- في كلّ الأحوال، وبـه اعتصامي وعليه توكلي؛ إنه من توكل عليه كفاه، ومن استهداه هَداه.

تعريف الفقه وأصوله وأقسام الخطاب وتعريف الحقيقة والمجاز

3 الفقه: هو العلم بالحلال والحرام الشرعي وأسبابهما وشروطهما. وأصول [2/و] | الفقه أدلة الفقه، وأدلة الفقه: الخطاب، وما هو طريق إليه وهو الأخبار، وما يترتب عليه وهو الإجماع، وما يترتب على الإجماع وهو الأفعال والقياس.

6 والخطـاب ينقسـم إلى أربعة أقسـام: أمـر ونهي، وعمـوم وخصوص، ومجمل ومبين، وناسخ ومنسوخ.

ويشـتمل الخطاب على حقيقة ومجاز؛ فالحقيقة: ما استعمل في الفائدة 9 التـي وضـع اللفظ لها في تلـك اللغة. ولها أمـارات منهـا: أن يطابق لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل. ومنها: أن تسبق الفائدة المراد بها إلى فهم السامع العارف بتلك اللغة. ومنها: أن تطرد في مسمياتها.

12 والمجاز: ما عُدل به عن فائدته الموضوعة له في اللغة تشبيهًا بها. وأماراته ألَّا يطابـق لفظه معناه إلا بزيادة أو نقصان أو نقل، وألَّا يسـبق المراد به إلى فهم السامع، وألَّا يطرد، بل يختص فيما استُعمل فيه ولا يتخطاه.

15 **فصل:**

في إثبات المجاز

واختلـف النـاس في إثبـات المجـاز في اللغـة؛ فقـال عامـة الفقهـاء وجمهورهـم: إن في اللغـة مجـازًا، ومنع منه بعض مـن لا تحصيل له. ولا 18 يخلو هذا المخالف: إما أن يقول: إن العرب لم تستعمل اسم الحمار إلا في هذه البهيمة المخصوصة دون البليد، ومن اسـتعمل اسـم الحمار في البليد كان خارجًـا عـن طريقـة العرب في كلامها. أو يقول: إنهم اسـتعملوا اسـم 21 الحمار في هذه البهيمة وفي البليد على حدٍّ سواء، فهو حقيقة فيهما.

وكلا القولين معلوم فساده؛ أما الأول فمعلوم أن العرب سمّوا البليد حمارًا والشجاع أسدًا والجواد بحرًا، ومن أنكر هذا فقد دفع ما هو كالمعلوم ضرورة. وأما الثاني فمعلوم أن السامع للغة العرب إذا سمع غيره يقول: رأيتُ الحمار= لم يفهم من مجرد اللفظ إلا أنه رأى هذه البهيمة المخصوصة، ولا يسبق إلى فهمه= البليدُ إلا بقرينة أو دلالة حال. وقد نصّ أهل اللغة | على الفرق بين الحقيقة والمجاز، وصنفوا فيه كتبًا؛ هذا أبو عبيدة لقب كتابه بـ: **المجاز**. [2/ظ]

هل في كلام الله مجاز؟

مسألة:

اختلف القائلون بأن في اللغة مجازًا هل في كلام الله -سبحانه- مجاز أم لا؛ فذهب أكثرهم إلى أن الله -سبحانه- قد تكلم بالمجاز كما تكلم بالحقيقة. ومنع بعضهم أن يكون في كلام الله مجاز؛ ظنًّا منه أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، والله -سبحانه- لا تضيق به الحقيقة، ولا يوصف بأنه مُستعير. وزعم هذا القائل أيضًا أن من تكلم بالمجاز وُصف بأنه متجوِّز، والله -سبحانه- يتعالى أن يوصف بهذه الصفة. وهذا قول فاسد، ومن قرأ القرآن وعلِم الفرق بين الحقيقة والمجاز= علِم فساد هذا القول من غير تأمل؛ قال الله -سبحانه-: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[2] والجدار لا إرادة له، وقال: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[3] والقرية لا يصح سؤالها؛ لأنها لا تجيب ولا تفهم، وقال -سبحانه-: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[4] وأراد به: وجاء أمر ربك؛ لأنّ المجيء عليه -سبحانه- لا يصحّ، فذكر نفسه وأراد أمره، وقال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾[5] والوجه

---

(2) سورة الكهف: 77.

(3) سورة يوسف: 82.

(4) سورة الفجر: 22.

(5) سورة القيامة: 22-23.

لا ينظر، وإنما العين تنظر أو الجملة. وقال: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾[6] أي: شعر الرأس، والاشتعال حقيقة في اشتعال النار في الحطب، وهو مجاز في الشَّعَر؛ ففي الآية مجاز من وجهين: أحدهما بالحذف، والآخر بالنقل. وقال: ﴿وَلَا تَجۡهَرۡ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتۡ بِهَا﴾[7] أي: لا تجهر بقراءتك ولا تخافت بها. وقال محتجًّا على عبدة الأوثان: ﴿هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ۝٧٢ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ۝٧٣﴾[8] وأراد به: هل يسمعون دعائكم. 6

وإنما تكلم الله بالمجاز؛ لأنه جعل كلامه على أعلى رتب الفصاحة، وخاطب العرب بلسانهم فجرى على عادتهم، ومعلوم لمن تأمل كلام العرب أنّ الكلام الفصيح لا يستغني عن | الاستعارة بالمجاز؛ حتى لو استعمل متكلم حقيقة الكلام ولم يخرج عنها إلى المجاز= سمج كلامه؛ ولهذا عُدّ من ركيك الشعر وفاسده قول بعضهم: 9 [3/و]

كأنَّ الثُّرَيَّا في السَّمَاءِ إذَا بَدَتْ ... كَواكِبُ ضُمَّتْ بعضُهُنَّ إلى بعضِ 12

فانظر كم بين هذا الكلام وبين قول الآخر[9] يصف الخمر والهلال والثريا:

واسْقِنِي ما يكونُ ذُو البُخْل مِنْهَا ... حاتِمًا والجبانُ عمرَو بن مَعْدِي

لي وما فَوقَ وجنتَيكَ مِنَ الـ ... ورد مُدامٌ كأنه وَرْدُ خَدٍّ 15

فاغتنمْ شُربَها فقد فَضَحَ الليـ ... لَ هِلالٌ كأنَّه فِتْرُ زَنْدِ

والثُّريَّا خفَّاقةٌ في رِوَاق الـ ... غرب تهوِي كأنها رأسُ فهْدِ

---

(6) سورة مريم: 4.

(7) سورة الإسراء: 110.

(8) سورة الشعراء: 72-73.

(9) = عبد المحسن بن محمد الصوري. انظر: الثعالبي، اليتيمة: 1/ 269.

وإنما لم يطلق على الله -سبحانه- اسم المتجوِّز لا لأنه لم يتكلم بالمجاز، لكن لأنّ إطلاقه يوهم الخطأ؛ من حيث قد تعورف استعمال هذه العبارة في التسمج بالقبيح؛ فلذلك لم يطلق على الله -سبحانه-.

وقد قال بعض الحشوية: إن المجاز كذب؛ ولذلك ذم الله الشعراء لاستعمالهم المجاز كثيرًا. وهذا قول جاهل، بل ذم الله الشعراء لا لاستعمالهم المجاز، ولكن لأجل إنهم إذا وصفوا زادوا، وإذا مدحوا أسرفوا، وإذا ذموا بالغوا؛ ولا يكاد يسلم مَن يسرف في المدح ويبالغ في الذم= مِن كذب.

والفرق بين مجاز الشعر ومجاز القرآن أن الله -تعالى- يتكلم بالمجاز ولا يقول إلا حقًّا، وغيره إذا تكلم بالمجاز تجوَّز؛ ولهذا نرى شعر حسان بن ثابت في الجاهلية أجزل منه في الإسلام؛ لأنه امتنع في الإسلام من التجوُّز، وقيَّد التقوى ألفاظه؛ فرَكَّ شعره، فقال في الجاهلية[10]:

لَنَا حَاضِر فَعْمٌ وَبَادٍ كأنَّه ... شَمَاريخُ رَضْوَى عِزَّةً وَتَكَرُّمَا
متى ما تَزِنَّا مِن مَعدٍّ بعصبةٍ ... وغَسَّانَ نمنَعْ حَوضَنا أنْ يُهدَّمَا
|لنا الجفناتُ الغرُّ يلمَعْنَ في الدُّجى ... وأسيافُنا يقْطُرْنَ مِنْ نجْدةٍ دَمَا

[3/ظ]

وقال في الإسلام يعرِّض بأبي سفيان[11]:

هجوتَ محمدًا فأجبتُ عنهُ ... وعندَ الله في ذاك الجزاءُ
فإن أبي ووالدَهُ وعِرْضي ... لعِرْض محمدٍ منكمْ وِقَاءُ
أتهجوهُ ولستَ لهُ بكُفؤٍ ... وشرُّكما لخيرِكما الفِداءُ

وبين الشعرين تفاوت غير متناسب، والسبب فيه ما بيَّنّاه.

---

(10) انظر: الأنصاري، الديوان: 1/ 35.

(11) انظر: الأنصاري، الديوان: 1/ 18.

أقسام الحقيقة

فصل:

والحقيقة: إما أن تكون لغوية، أو عرفية، أو شرعية، فأما الحقيقة اللغوية فكالأسامي الموضوعة لهذه الفوائد، مثل قولنا: رجل وإنسان إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة.

وأما الحقيقة العرفية فكقولنا: دابة، هو في اللغة اسم لكلّ ما دبّ ودرج على وجه الأرض، وقيل لبَدَوي: ما تأكلون؟ فقال: كلّ ما دبّ ودرج إلا أمّ حُبَيْن[12]، فقيل له: فلتهن أمَّ حُبَيْن منكم العافية[13]. وصار في العرف حقيقة في بهيمة مخصوصة؛ حتى إذا أطلق لم يفهم سواها. وكذلك الغائط اسم في اللغة للمكان المطمئن من الأرض، وصار في العرف حقيقة في الكناية عن قضاء الحاجة.

وأما الحقيقة الشرعية فكالصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها.

أما الصلاة فهي في اللغة عبارة عن الدُّعاء. قال الأعشى[14]:

تقولُ بِنْتِي وقَدْ قَرَّبْتُ مُرْتَحِلًا ... يارَبِّ جَنِّبْ أبي الأَوْصَابَ وَالوَجَعَا

عليكِ مثلُ الَّذِي صَلَّيتِ فاغْتَمِضِي ... نَوْمًا فإنَّ لِجَنْبِ المَرْءِ مُضْطَجَعَا

وصار في الشرع حقيقة لهذه الأكوان المخصوصة التي هي الركوع والسجود والقعود[15] حتى لو أطلق لم يفهم سواها.

---

(12) (ل): [حنين].

(13) انظر: الجاحظ، الحيوان: 3/ 526؛ الجزري، النهاية: (حبن).

(14) انظر: الأعشى، الديوان: 105 - 106.

(15) (ل): [التعوذ].

وأما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن الزيادة. تقول: زكا الزرع، إذا نما وزاد؛ وقد صار في الشرع عبارة عن إخراج قدر مخصوص من مال مخصوص.

3 وأما الصوم فهو اسم في اللغة للإمساك. قال الشاعر[16]:

| وَالبَكَرَاتُ شَرُّهُنَّ الصَّائِمَهْ [4/و]

يعني: الواقفة، وصار في الشرع عبارة عن ممسِك مخصوص في زمان

6 مخصوص عن ممسَك مخصوص على وجه مخصوص، فالاسم شرعي فيه معنى اللغة.

وأما الحج فهو عبارة عن الزيارة في اللغة. قال الشاعر[17]:

9 وأشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُوْلًا كَثيرةً يحُجُّونَ سِبَّ الزِّبْرِقَان الـمُزَعْفَرَا

وصار في الشرع عبارة عن عبادة مخصوصة مشتملة على أفعال متغايرة.

وإذا ثبتت هذه الجملة؛ فمتى ورد عن الله -سبحانه- خطاب وضع

12 في اللغة لشيء وفي الشرع لآخر= وجب حمله على الفائدة الشرعية دون اللغوية؛ وكذلك إذا ورد عن الله خطاب وضع لفائدة لغوية وتعورف استعمالها في غيرها= وجب حمله على الفائدة العرفية دون اللغوية؛ لأن

15 العرفية طارئة على اللغوية ورافعة حكمها، وأما إذا ورد عن الله خطاب وضع في اللغة لفائدة واستُعمل في غيرها مجازًا= وجب حمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز. وأما إذا ورد خطاب يفيد حقيقة غير متعارفة ومجازًا

18 متعارفًا فقد اختُلف فيه؛ فقال بعضهم: يجب حمل اللفظ على الحقيقة؛

(16) انظر: ابن منظور، اللسان: (صوم).

(17) = المخبل السعدي. انظر: ابن منظور، اللسان: (زبرق).

لأنها أقوى من المجاز بكل[18] حال. وقال آخرون: بل يجب حمله على المجاز المتعارف؛ لأن اقتران العرف بالمجاز جعله أقوى من الحقيقة المتجردة، ومثاله: إذا قال الله: لا تأكل النخلة، فله حقيقة غير متعارفة: أن يأكل من نفس النخلة وعينها، وله مجاز متعارف، وهو أن يأكل من ثمرتها، وكذلك أيضًا إذا قال: لا تأكل هذا الدقيق، فله حقيقة غير متعارفة، وهو أن يَسْتَفَّ[19] الدقيق على حاله، وله مجاز متعارف، وهو أن يأكل مِن خُبزه.

وأما إذا كان الخطاب يفيد مجازًا متعارفًا ومجازًا غير متعارف= وجب حمله على المجاز المتعارف.

وأما إذا كان الخطاب يفيد مجازًا متعارفًا وحقيقة متعارفة= فقد اختلف فيه؛ فقال أكثر المتكلمين: يجب حمله على الحقيقة المتعارفة دون المجاز | المتعارف. وقال بعضهم[20]: بل يجب حمله عليهما[21]، ومثاله: [4/ظ] إذا قال: لا تشرب من هذا النهر، فله حقيقة متعارفة، وهو أن يكرع منه، ومجاز متعارف، وهو أن يغترف منه.

وأما إذا كانت اللفظة تفيد فائدتين حقيقيتين، مثل: «الشفق» و«القَرْء» و«العين» و«المولى»، ولم يدل الدليل على أن المراد بالخطاب أحدهما= وجب حمله على الجميع إن أمكن حمله على الجميع، وإلا على البدل ويكون المكلف مخيرًا بين الأمرين على قول من يجوز حمل العبارة

---

(18) (ل): [بكال].

(19) سَفِفْتُ الدواءَ وغيرَه من كل شيء يابس أسِفُّه، من باب تعب، سَفًّا، وهو أكله غير ملتوت. انظر: الفيومي، المصباح: (س ف ف).

(20) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 227.

(21) (الزركشي): [وقيل بل يحمل].

الواحدة على معنيين مختلفين، ومن لا يجوز ذلك: فإما أن يلحقه بالمجمل وينتظر فيه البيان، وإما أن يحمله عليهما ويقول: تكلّم الله بالخطاب دفعتين: أراد بإحداهما إحدى الفائدتين، وبالأخرى الفائدة الأخرى.



مسائل الأمر:

الأمر: هو قول القائل لمن دونه: افْعَلْ أو ما في معناه إذا أراد منه ذلك. وقولنا: «أو ما في معناه»، احترازًا من قوله: «لتفعل»؛ ذلك أنه أمر وليست[22] صيغته صيغة: افعل، فلو اقتصرنا على قولنا: افعل؛ لخرج من الحدّ بعض ما هو فيه.

مسألة:

هل لفظ الأمر حقيقة في استدعاء الفعل؟

اختلف الناس في لفظ الأمر هل هو حقيقة في استدعاء الفعل أو هو مشترك فيه وفي غيره؛ فقال أكثر العلماء: إنه حقيقة في استدعاء الفعل، ومجاز في التهديد والإباحة والإلزام. وقال بعضهم: هو مشترك بين الأمر الذي هو استدعاء الفعل، وبين السؤال الذي هو طلب الفعل، والإباحة التي هي إطلاق الفعل، والواجب الذي هو إلزام الفعل، والندب الذي هو حثّ على الفعل وترغيب فيه.

والدليل على القول الأول أن أمارة الحقيقة موجودة في استدعاء الفعل، وغير موجودة في غيره؛ لأنه إذا قيل: أَمَر فلان فلانًا= لم يسبق إلى فهم السامع إلا أنه | [5/و] استدعى منه الفعل، ولم يفهم منه غيره إلا بقرينة ودلالة حال، وبهذه الطريقة يعلم الفصل بين الحقيقة والمجاز.

فصل:

في أن الأمر ليس أمرًا لعينه وصيغته

قال جمهور أهل العلم: ليس الأمر أمرًا[23] لعينه وصيغته. وقال البغداديون من المعتزلة[24]: هو أمر لعينه. ودعاهم إلى هذا المذهب

---

(22) (ل): [ليس]. (23) (ل): [أمر].

(24) انظر: النيسابوري، المسائل: 165؛ البصري، المعتمد: 1/ 50؛ ابن متويه، التذكرة: 1/ 211.

قولهم: إن الله -تعالى- ليس هو على صفة المريد مِنا. والدليل على فساد قولهم أن صيغة الأمر قد توجد ولا تكون أمرًا، وقد توجد وتكون أمرًا؛ فلا بد من أمر يخصصه بأحد الأمرين، وليس ذلك المخصص إلا كون الآمر مريدًا للمأمور به؛ لأنّ ما عداه من الأقسام يشترك فيه التهديد والأمر.

فيما يصير به الأمر أمرًا

فصل:

ثم اختلف القائلون بأن الأمر ليس بأمر لعينه وصيغته= فيما به يصير أمرًا؛ فقال أهل العدل ومن تابعهم[25]: إن اللفظ يصير أمرًا بإرادة الآمر للمأمور به. وزعمت المجبرة[26] أنه يكون أمرًا لإرادة الآمر أن يكون اللفظ أمرًا وإن كره المأمور به، وقالوا: إن قوله -سبحانه-: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾[27]= أمر للكفار بالعبادة وإن كان قد كره منهم العبادة. وهذا قول معلوم فساده؛ لأن من قال لغيره: اسقني الماء ولا أريد منك أن تسقيني= عدّه العقلاء مناقضًا وراجعًا عما أمر به، ولم يجعله أحد[28] أمرًا، ولو كان الأمر ينفك من إرادة الآمر للمأمور به لما عُد هذا القائل مناقضًا، ولأن أهل اللغة قد فصلوا بين السؤال والشفاعة وبين الأمر بالرتبة؛ فقالوا: السؤال قوله لمن فوقه: افعل، والأمر قوله لمن دونه: افعل، ومعلوم أن السؤال يتضمن إرادة السائل للمسؤول فيه؛ فكذلك الأمر يجب أن يتضمن هذه الفائدة؛ لأنه لا يجوز الفرق بينهما إلا بما فرق به أهل اللغة فقط.

---

(25) = المنكرون لخلق الله أفعال العباد. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 100-101؛ البصري، المعتمد: 1/ 49؛ المرتضى، الذريعة: 1/ 41.

(26) = القائلون بخلق الله أفعال العباد. انظر: أبو يعلى، العدة: 1/ 216؛ الشيرازي، الشرح: 1/ 193.

(27) سورة البقرة: 21.

(28) (ل): [أحدًا].

في الأمر هل هو حقيقة في الفعل أم مجاز فيه؟

مسألة:

اتفق أهل العلم أنّ الأمر حقيقة في القول، واختلفوا هل هو حقيقة في الفعل | أم مجاز فيه؛ فقال أكثرهم: إنه مجاز فيه، وإليه ذهب قاضي القضاة[29] -رحمه الله-. وقال بعضهم: بل هو حقيقة فيه. وذهب أبو القاسم البستي إلى أنه حقيقة في الإخبار عن جملة شؤون الإنسان وطرائقه، ولا يقع على آحاد أفعاله إلا مجازًا. [5/ظ]

والدليل على أنه ليس بحقيقة في الفعل أنّ أهل اللغة خالفوا بين جمع الأمر إذا أرادوا به القول وبينه إذا أرادوا به الفعل؛ فقالوا في القول: أمر، وجمعه: أوامر، وقالوا في الفعل: أمر، وجمعه: أمور، والجمع أحد أدلة الحقيقة. وأيضًا فلو كان الأمر حقيقة في الفعل لاشتق للفاعل منه اسم فقيل فيه: آمر، ولقيل فيمن فعل مثل ما فعله إنه مطيع، كما قيل في الأمر من جهة القول، ومعلوم خلاف هذا؛ فثبت أنه مجاز فيه.

فأما من زعم أنه حقيقة في الإخبار عن جملة شؤون الإنسان= فقوله فاسد؛ لأن استعمال لفظ الأمر في آحاد فعل الإنسان كاستعماله في جملة شؤونه على حدّ سواء، يقال: أمر فلان ليس بمستقيم، يراد به الإخبار عن بعض أحواله، ويقال: أموره مستقيمة، يراد به الإخبار عن جملة شؤونه وأحواله. ولا معنى لقول من سلم أنه ليس بحقيقة في بعض الأحوال وادّعى أنه حقيقة في جملة أحوال الإنسان.

---

(29) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 263.

الأمر له ظاهر يُفهم منه المراد

مسألة:

اتفق العلماء على طبقاتهم أن الأمر له ظاهر يُفهم منه المراد، وخالفهم بعض المتأخرين ممن ينتسب إلى علم الكلام[30] فزعم أن الوقوف على المراد به موقوف على دلالة. والدليل على فساد قوله أنّ المأمور إذا ورد عليه الأمر بفعل من الأفعال، وهو عالم بلغة العرب= فهم المراد منه كما يفهم المراد بسائر الألفاظ اللغوية التي تفيد المراد بظواهرها، كالخبر ونحوه، ولا شبهة أنّ الآمر إذا قال لغيره: | ادخل الدار، عقل ذلك الغير منه بظاهره أنه يستدعي دخول الدار في المستقبل، كما أنه إذا قال: دخل زيد الدار، عقل السامع منه دخول الدار في الماضي، فلا فصل بين من ينكر أن الأمر له ظاهر يفهم منه المراد وبين من ينكر ذلك في الخبر؛ وهذا يؤدي إلى أن شيئًا من الألفاظ اللغوية لا يفهم المراد منها بظاهرها، وأن المواضعة عليها لا فائدة فيها، ومن بلغ هذا الحدّ من التجاهل بطل قوله بما يجري مجرى الضرورة.

[6/و]

ظاهر الأمر هل يقتضي الإيجاب؟

مسألة:

اختلف العلماء في أن الأمر هل يقتضي بظاهره الإيجاب من غير قرينة تقترن باللفظة وتقتضي كون المأمور به مرادًا فقط؛ فقال أكثرهم: يقتضي الإيجاب بمجرده، وهو أضعف قولي أبي علي. وقال أبو هاشم[31]: يقتضي كون المأمور به مرادًا من جهة اللغة، ومندوبًا إليه إذا كان الأمر صادرًا عن حكيم؛ من حيث ثبت أنه إنما يريد من المكلفين فعل ما يُستحق

(30) = أبو الحسن الأشعري. انظر: ابن فورك، المجرد: 192-193.

(31) انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 97-98.

عليـه الثـواب دون المباح، وهو أظهـر قولي أبي علي، وإليـه ذهب قاضي القضاة[32] -رحمه الله-. واتفقوا أنّ النهي يوجب ترك المنهي عنه.

واسـتدلّ من ذهب إلـى أنه يقتضي الإيجاب من جهـة اللغة بأن المأمور إذا ورد عليـه الأمـر= عقَل منه الإيجـاب إذا لم يكن هناك دلالة يسـتدلّ بها على خلافه، نحو قول المولى لعبده: اسقني الماء وأعط زيدًا درهمًا. ولهذا يستحق الذم إذا لم يفعله، وينسب إلى أنه خالف موجَب الأمر وعصى الآمر.

واسـتدل من ذهب إلى قول الثاني بأنّ أهل اللغة أجمعوا أنّ قول القائل: افعـل، معناه: أريد منك أن تفعل، ومعلـوم أن قوله: أريد منك أن تفعل، لا يقتضي الإيجاب؛ فكذلـك قوله: افعل؛ لأنه لا فرق بين اللفظتين عند أهل اللغـة، ولأنهم لم يفصلوا بين | السـؤال وبين الأمـر إلا من جهة الرتبة، فلو كان بينهما فرق آخر لذكروه. [6/ظ]

إن قيـل: فالنهي ضد الأمـر ونقيضه، فلما كان مفيـدًا للإيجاب؛ كذلك الأمر.

قيـل: النهـي لا يفيد إلا كراهة الناهي لما تناولـه النهي، فيجب أن يكون الأمـر مفيدًا لإرادته؛ لأنـه يجب أن تكون فائدة النهي ضد فائدة الأمر، وقد قلنـا به، على أنّ الفرق بينهما أن النهي يفيد كون الناهي كارهًا للمنهي عنه، وذلـك يفيد قبحه، والقبيـح يجب تركه، وليس كذلك الأمر؛ لأنه يفيد كون المأمـور مـرادًا للآمر، وذلـك يفيد حُسْـنه، وليس كل حسـن يجب فعله؛ فلذلك افترقا.

---

(32) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 107-116. وراجع: الزركشي، البحر: 2/ 367.

في الأمر الوارد عقيب حظر شرعي

مسألة:

اختلف القائلون بأنّ الأمر المطلق على الوجوب في الأمر الوارد عقيب حظر شرعي هل يفيد الإيجاب أم الإباحة؛ قال جماعة منهم: يفيد الإباحة، مع قولهم: إن الأمر المطلق يقتضي الإيجاب. وقال شيوخ المعتزلة[33]: إن وروده عقيب الحظر لا يغير مقتضاه[34]، بل يجب حمله على فائدته: إما على الإيجاب، أو على الندب، بحسب الخلاف فيه. ولا خلاف في أن الأمر الوارد عقيب حظر عقلي أنه لا يغير فائدته وفائدة الأمر المطلق[35]. ولا خلاف في النهي الوارد عقيب إباحة شرعية أنه كالنهي المطلق[36].

والدليل على صحة قول شيوخنا أن الأمر إذا ورد مبتدأً ولم يتقدمه حظر= اقتضى الإيجاب أو الندب بظاهره وصيغتِه، ودلالةُ ظاهره لا تتغير بأن يتقدمه حظر شرعي كما لا يتغير بأن يتقدمه حظر عقلي؛ فوجب ألَّا يتغير المدلول.

الأمر هل يقتضي الفور أو التراخي؟

مسألة:

اختلف أهل العلم في الأمر هل يقتضي تعجيل المأمور به وحمله على الفور بظاهره أو يجب حمله على التراخي؛ فذهب كثير من العلماء إلى أنه يجب حمله على الفور، وإليه مال الشيخ أبو عبد الله. وقال أبو علي وأبو هاشم[37] -رحمهما الله-: | يجب حمله على التراخي، وجوَّزا تأخيره عن أول أوقات الإمكان، وإليه ذهب قاضي القضاة[38] -رضي الله عنه-. ولا خلاف في النهي أنه يفيد وجوب ترك المنهي عنه عقيب النهي. [7/و]

(33) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 122؛ الهاروني، المجزي: 1/ 132.
(34) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 378.
(35) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 381-382.
(36) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 383.
(37) انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 141.
(38) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 120.

والدليل على أن الأمر يقتضي التعجيل أن القول بأن الأمر يفيد التراخي= يؤدي إلى أحد أمرين: إما جواز العدول عن الفعل الذي اقتضاه الأمر إلى بدل سواه وإقامته مقامه من غير دلالة، أو إلى إخراج الواجب الذي اقتضى الأمر إيجابه= عن كونه واجبًا وإلحاقه بحكم التطوع. وكلا الأمرين فاسد لغة وشرعًا؛ لأن الله -سبحانه- إذا أمر المكلف بالصلاة في وقت مخصوص= فلا شبهة في أنه لا يجوز العدول عن ذلك إلى بدل يقيمه مقامه من غير دلالة، ولا شبهة في أنّ الآمر إذا قال لغيره: ادخل الدار، فلم يمتثل ذلك، وعدل عنه إلى دخول السوق= يكون مخلًّا بالأمر، ومعلوم أنّ حمله على التطوع يكون عدولًا عن حكم الأمر. فإذا ثبت هذان الوجهان، وكان القول بأنه على التراخي يؤدي إليهما= وجب أن يكون فاسدًا.

واستدل قاضي القضاة -رحمه الله- على أنّ ظاهر الأمر يفيد التراخي دون الفور= بأن الأمر لا يقتضي تعجيل المأمور به بلفظه ولا بفائدته؛ أما لفظه فإن قول القائل: افعل، هو طلب الفعل في المستقبل، كما أن قوله: سيفعل زيد، إخبار عن إيقاع الفعل من زيد في المستقبل، ومعلوم أن الإخبار عنه بقوله: سيدخل= لا يفيد وجود الدخول عقيب الإخبار، بل لا يمتنع وجوده بعد مدة؛ فكذلك قوله: ادخل الدار.

والفرق[39] بين الأمر والنهي في أنّ النهي يفيد وجوب ترك المنهي عنه عقيب النهي، والأمر لا يوجبه على هذا القول= هو أن النهي يفيد كراهة الناهي لِما نهى عنه، وذلك يقتضي قبحه | والقبيح يجب الامتناع منه في كل وقت؛ ولذلك إذا امتنع منه وقتًا ثم أقدم عليه في وقت آخر= لم يُعد منتهيًا، [7/ظ]

(39) هذا عدم اقتضاء التعجيل بالفائدة.

بـل كان مرتكبًـا للنهـي، وليـس كذلـك الأمر؛ لأنـه يقتضـي فعـلًا واحدًا؛ ولذلـك[40] إذا فعلـه دفعة عُـدّ ممتثلًا طائعًـا، فجاز أن يقال فيـه: إنه يوجب
3 التعجيل أو التأخير. فإذا ثبت للقائلين بالتراخي جوازُ التأخير في الوقت الثاني والثالـث والرابـع، وخُيِّر في هذه الأوقات بين فعلـه وتركه لا إلى بدل= لحق بالنوافل وخرج عن كونه واجبًا، فلا بدّ من إثبات بدلٍ ولا بدل إلا العزم على
6 أدائـه في الوقـت الخامس أو السـادس، وعلى هذا إلى أن ينتهـي إلى الوقت الـذي يتعين عليه وجوب فعل المأمور به، ويسـقط وجـوب العزم بأن يتعين عليه الواجب لضيق الوقت: إما بأن يدل الدليل على أنه لا يجوز التأخير عنه،
9 أو بأن يغلب على ظن المكلف بأمارة أنه إن أخّره عنه فاته المأمور به.

إن قيل: فليس في لفظ الأمر إيجاب العزم، فإيجابه يؤدي إلى مخالفة الأمر.

قيل: وليس في اللفظ ذكر الوقت، فتعيينه يؤدي إلى مخالفة الأمر.

12 إن قيل: فلو كان مخيرًا بين العزم والفعل لوجب إذا فعل العزم أن يسقط الآخر عنه، سيما على قولكم إنه لا يجوز التخيير بين شيئين إلا وكلّ واحدٍ منهما يقوم مقام الآخر في المصلحة.

15 قيـل له: الفعل في الوقـت الأول غير الفعل في الوقـت الثاني، والفعل في الوقت الثاني غير الفعل في الوقت الثالث، والعزم في الوقت الأول على أداء العبادة في الوقت الثاني= يسقط فعل العبادة في الوقت الأول، وإذا أتى بالعزم
18 في الوقت الثاني سـقط عنـه فعل العبادة في الوقت الثـاني، فكل وقت وجب فيـه ثمة العزم بدلًا من الفعل إذا أتى به= يسـقط عنه الفعل في ذلك الوقت. ولهذه المسألة نظير في العقليات، | وهو رجل عليه دين لرجل موسر، فله أن [8/و]

---

(40) (ل): [فلذلك].

يؤخر قضاءه ما لم تتوجه إليه المطالبة به، ويجب عليه العزم على أدائه عند المطالبة، والعزم لا يسقط وجوب الأداء رأسًا، وإنما يجوِّز التأخير ما لم تتوجه المطالبة.

3

في الأمر المؤقت بوقت

مسألة:

اختلف أهل العلم في الأمر المؤقت بوقت يفضل[41] عن فعل المأمور به، مثل أن يقول: اذبح بقرة يوم الجمعة، أو يقول له: طهّر ولدك يوم السابع من ولادته؛ فقال بعضهم[42]: الوجوب يتعلق بآخر الوقت، وأول الوقت سبب للجواز. وقال بعضهم: يجب في أول الوقت وجوبًا مراعَىً وموقوفًا؛ بمعنى أنه إن فعله وقع عن الواجب إذا انتهى الوقت إلى آخره وهو على صفة من يجب عليه. وقال بعضهم: يجب في أول الوقت وفي آخره ولم يفصلوا. وقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم[43]: يجب بأول الوقت وبآخره، وفصَّلا فقالا: يجب في أوله وجوبًا موسعًا، وفي آخره وجوبًا مضيقًا، فالمكلف في أول الوقت مخير بين فعله وتركه بشرط العزم على أدائه في آخره، ويتعين فعله في آخر الوقت. وإلى هذا ذهب قاضي القضاة[44] -رحمه الله-.

6

9

12

أما من قال: إنه يجب في آخر الوقت دون أوله= فقوله فاسد؛ لأن دليل الوجوب هو اللفظ، وحال اللفظ مع أول الوقت كحاله مع آخره، فلا فرق بين من يقول: إنه يجب في آخر الوقت دون أوله وبين من يقول: إنه يجب

15

(41) (ل): [يُفصَل].

(42) = أبو الحسن الكرخي. انظر: الجصاص، الفصول: 2/ 125؛ الصيمري، المسائل: 96.

(43) انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 144.

(44) = وهو قول محمد بن شجاع الثلجي. انظر: الجصاص، الفصول: 2/ 123-124؛ عبد الجبار، المغني: 17/ 120-121. وراجع: الزركشي، البحر: 1/ 210.

في أول الوقت دون آخره= في أن كلا القولين فاسد لا يدل اللفظ عليه؛ فثبت بهذه الدلالة أنه يجب في أول الوقت وآخره، وإذا ثبت هذا وجب القول ضرورة بأنه يجب في أوله وجوبًا موسعًا وفي آخره مضيقًا؛ لأنه إن وجب في أول الوقت مضيقًا خرج آخر الوقت من أن يكون وقتًا للوجوب، وإن وجب في آخره موسعًا زاد في الوقت، وإذا ثبت هذا فلا بدّ من إثبات العزم بدلًا في أول الوقت، وإلا لحق بالنوافل.

أقسام المؤقت بوقت

فصل:

والمؤقت بوقت | لا يخلو من أقسام ثلاثة: إما أن يطابق الوقتُ الفعل ويستغرقه فلا يفضل عنه، وإما أن يفضل الوقت عن الفعل ويتسع لفعل أمثال العبادة فيه، وإما أن يفضل الفعل عن الوقت. فالأول مثل أن يقول: صوموا يومًا. والثاني مثل أن يقول: صلوا ركعتين ما بين زوال الشمس إلى غروبها، ومثل أن يقول: طهّر ولدك يوم السابع من ولادته. وهذا موضع الخلاف، ويجوز ورود النسخ عليه، ويكشف لنا النسخ أنّ المراد باليوم كان بعض تلك المدّة دون بعض. والقسم الأول لا يجوز ورود النسخ عليه؛ لأنه يؤدي إلى نسخ الشيء قبل تَقَضِّي وقته. وأما القسم الثالث فلا يرد في خطاب حكيم؛ لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق؛ وإنما ذكرناه لاحتمال القسمة له. [8/ ظ]

في المكلف إذا لم يفعل المأمور به عقيب الأمر المطلق

مسألة:

اختلف القائلون بالفور في المكلف إذا لم يفعل المأمور به عقيب الأمر المطلق وأخّره إلى الوقت الثالث والرابع= هل له أن يفعله فيما بعدُ من غير دلالة؛ فقال بعضهم: يحتاج إلى دلالة، وإليه ذهب قاضي القضاة إن لو

ثبت عنده الفور[45]. وقال آخرون: له أن يفعله من غير دلالة، واللفظ الأول كافٍ مع أنه يقتضي الفور.

ولا يجيء هذا الخلاف على قول من يذهب إلى التراخي؛ لأن عنده أن الفعل في الوقت الثاني والثالث وفيما بعدهما مراد، وأن لفظ الأمر تناول بإطلاقه الفعل في أي وقت شاءه المكلف ما لم يتضيق عليه[46].

والدليل على القول الأول أن الأمر لم يفد إلا إيقاع فعل واحد، والفعل في الوقت الثاني غير الفعل في الوقت الثالث، وقد ثبت على هذا المذهب كون الفعل في الوقت الأول مرادًا، ولم يثبت كونه في الثاني مرادًا؛ فلا يجوز إثباته إلا بدلالة.

[9/و] واستدل الآخرون بأن قوله: افعل، إذا أطلق= معناه: افعل في الثاني | ولا تؤخره، فإن أخرتَ عصيتَ وافعله في الثالث ولا تؤخره، فإن أخرت عصيت وافعله في الرابع، وعلى هذا حتى يفعله.

والجواب: أن هذا دعوى، والخلاف في هذا وقع.

في الأمر المؤقت بوقت إذا لم يُفعل فيه المأمور به

فصل:

واختلفوا في الأمر المؤقت بوقت إذا لم يُفعل المأمور به هل يلزم بحكم ذلك الأمر فعله في وقت آخر أو يحتاج في ذلك إلى أمر مجدد ودليل سواه؛ فذهب الجمهور إلى أنه إذا لم يفعل في الوقت الذي تعلق به الأمر= احتيج في فعله بعد ذلك الوقت إلى دليل آخر. وذهب بعضهم إلى أن المأمور

(45) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 146.

(46) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 404.

متـى لم يفعله في الوقت احتاج أن يفعله في الوقت الثاني وفي الوقت الثالث، وعلى هذا حتى يفعل.

3 والدليـل علـى صحة القول الأول أن الأمر متـى كان مؤقتًا صار الوقت في حكـم الصفة التي يجب إيقاع الفعل عليها والشـرطِ الذي علـق به، فكما أنه إذا ورد الأمـر بإيقاعه على صفة مخصوصـة لم يجز إيقاعه بحكم ذلك الأمر
6 على غير تلك الصفة وعلى غير ذلك الشرط= فكذلك لا يجوز إيقاعه بحكم ذلـك الأمر في غير ذلك الوقت؛ والمعنى الجامـع بينهما أن القربة كما تتعلق بالصفة فقد تتعلق بالوقت، ألا ترى أن صلاة الجمعة تعلقت القربة فيها بوقت
9 مخصوص كما تعلق فيها بشرط مخصوص؛ ففوات الوقت كفقد الشرط.

وفي النـاس من فرق بين أن يكون الأمر المؤقت أو المطلق متعلقًا بمباحٍ في العقل أو بأمر محظور في العقل؛ فقال في المباح: إنه يجب فعله في الثاني،
12 وقـال في الآخـر: إنه لا يجوز فعلـه إلا بدليل آخـر. والأول مثل أن يوجب عليـه صدقة في يوم مخصـوص. والثاني أن يوجب عليه ختـان ولده في يوم مخصـوص. فقـال في الصدقة: إذا فاته في ذلك اليوم وجـب عليه أن يأتي به
15 فيمـا بعد. وفي الختـان زعم أنه لا يجب عليه | إلا بدليـل آخر؛ لأن الختان [9/ظ] إيلام للطفل[47] فلا يحسن إلا بشرع، والشرع لم يرد إلا في يوم مخصوص، فـإذا فاته يرجع فيه إلـى الحظر العقلي، وليس كذلـك الصدقة؛ لأنه مباح،
18 فأي وقت فعله جاز.

وهـذا فرق غيـر صحيـح؛ لأن الإباحـة العقليـة تجري مجـرى الحظر العقلي.

---

(47) (ل): [الطفل].

وقد اختلف العلماء في العبادة المؤقتة بوقتٍ إذا اشتبه على المكلف الوقت هل يجب عليه تقديمه أو تأخيره أو التحري فيه؛ فقال بعضهم: يجب عليه التحري ولا يضره قدّم <أو> أخّر. وقال بعضهم: إن قدّم على الوقت الذي وُقِّت له لم يجز، وإن أخّره عنه جاز. ومثال المسألة: أسير في دار الحرب اشتبه عليه شهر الصيام فتحرّى وصام، فإن وافق صومه شهر رمضان جاز بلا خلاف، وإن وافق شهرًا قبل رمضان لم يجز عند بعضهم وجاز عند آخرين، وإن وافق شهرًا بعد شهر رمضان جاز بلا خلاف.

الأمر المطلق هل يفيد التكرار؟

مسألة:

اختلف العلماء في أنّ الأمر المطلق هل يفيد الفعل بظاهره مرة واحدة أم يفيد التكرار؛ فذهب قومٌ[48] إلى أنه يفيد الفعل مرة واحدة ولا يفيد التكرار. وذهب آخرون إلى أنه يفيد التكرار. ولا خلاف في النهي أنه يفيد التكرار والدوام.

والدليل على أن الأمر لا يفيد التكرار أن ظاهر الأمر يقتضي إيقاع الفعل فقط دون أمر زائد عليه، والتكرار[49] أمر زائد على مجرد إيقاع الفعل، والأمر في هذا الباب كالخبر إلا أن الخبر يقتضي وقوع الفعل في الماضي، والأمر يفيد إيقاعه في المستقبل، فإذا لم يفد الخبر التكرار؛ فكذلك الأمر. بيانه: إذا قال: دخل زيد الدار، عقل منه أنه دخلها مرة واحدة، ولم يعقل منه بمجرد الخبر أكثر من هذا؛ فكذلك إذا قال: ادخل الدار.

---

(48) = منهم أبو علي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار. انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 124؛ الهاروني، المجزي: 1/ 120.

(49) (ل): [والتكر].

والفـرق بين الأمر والنهي هو أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه، والقبيح يجـب تركه أبدًا، والأمر يقتضي حسـن المأمور به ولا يجب فعل الحسـن أبـدًا. وفرق آخـر وهو أن قولـه: افعل، معنـاه: أريد منك فعـلًا، وقوله: لا تفعـل، معنـاه: لا أريد منك فعلًا، فالأول | يتناول فعلًا واحدًا؛ لأنه نكرة في إثبات ولا يتناول أكثر من واحدٍ، كقوله: لقيتُ رجلًا. والثاني نكرة في النفي فيعم الجنس، كقوله: ما لقيتُ رجلًا. [10/و]

في الأمر المعلق بشرط وصفة

مسألة:

اختلـف القائلـون بـأن الأمر المطلـق لا يفيـد التكرار في الأمـر المعلق بشـرطٍ وصفةٍ هل يجب أن يتكـرر المأمور به عند تكرار الشـرط والصفة؛ فذهـب كثير منهم إلـى أنه إذا كان الأمر مقيدًا بشـرط فتكرار الشـرط يفيد تكرار المأمور أيضًا. وقال آخرون[50]: تكرار الشرط لا يفيد تكرار المأمور بـه. ومثال المسـألة: أن يقال: ارجموا[51] الـزاني إذا كان متزوجًا، واضربوا شارب النبيذ إذا كان صائمًا فأفطر.

والدليل على أنه لا فرق بين الأمر المطلق والمعلق بشرط في أن فائدتهما لا تختلف، وأنهما لا يقتضيان التكرار= أنا قد بيَّنا أن ظاهر الأمر يفيد إيقاع الفعل دفعة فحسـب، فإذا قُيِّد بالشـرط ففائدته إيقاع المأمور به عند شرطٍ، فإذا أوقعه المأمور عند الشرط فقد امتثل حكم الآمر. يبين صحة هذا عُرف أهـل اللغـة وأهل العلم؛ لأن من قـال لغيره: طلّق امـرأتي إذا دخلت الدار، واضـرب عبـدي إذا دخل <سـوق> المدينـة، لم يفهم منه تكـرار الطلاق

---

(50) = منهم أبو عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 124.

(51) (ل): [اجلدوا].

بتكرار الدخول ولا تكرار الضرب بتكرار دخول السـوق، ومعلوم أيضًا أن المولـى إذا قال لعبده: إذا دخلتَ السـوق فاشـتر[52] اللحم، لم يعقِل العبد منه وجوب الشراء عند كل دخولٍ، ويفرق بين قوله: إذا دخلت، وبين قوله: كلما دخلت السـوق فاشـتر. ولأنّ الأمر يقتضي إيقاع الفعل في المسـتقبل كما أن الخبر عن الفعل يقتضي إيقاع الفعل في المستقبل، ثم الخبر المعلق بشرط لا يقتضي التكرار، مثل أن يقول: سيدخل زيد الدار إن فتح له الباب؛ فكذلك الأمر المعلق بشرط.

والفـرق بيـن الأمر المعلق بشـرطٍ والنهي المعلق بشـرطٍ مـا ذكرناه في المسـألة الأولـى، وقد حكي عن الشـيخ أبي عبد الله البصـري أنه فرق بين النهي المعلق بشرطٍ وبين النهي المطلق؛ فحمل النهي المطلق على التأبيد وفصـل بينه وبين الأمـر، وحمل النهي المعلق بشـرط على أنـه لا يقتضي التكرار وسوَّى بينه وبين الأمر، ومثّله بالسيد إذا قال لعبده: | [10/ظ] لا تسقني الماء إذا دخل زيد الدار، فدخل زيد دفعة واحدة=كفى ولا يجب أن يمنع[53] من سقيه كل دفعة يدخل زيد الدار[54].

في الأمـر بأشياء عـلـى طـريـق التخيير

مسألة:

اختلف أهل العلم في الأمر بأشياء على طريق التخيير هل يقتضي وجوب جميعهـا علـى البدل أو يفيد وجوب واحد منها لا بعينـه، مثاله: أن يأمر الله -عز وجل- الحانث بكفارة هي عتق أو كسوة أو إطعام عدد معلوم؛ فذهب الفقهـاء إلـى أن المأمور به واحـد ويتعين باختيار المكلـف، فكأنهم قالوا:

(52) (ل): [فاشتري].

(53) (ل): [يمتنع].

(54) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 432.

الواجب ما في معلـوم[55] الله أنّ المكلف يختاره[56]. وقال المتكلمون[57]: كلها واجبة وكل واحـد منها مأمور به على التخيير[58]. قال قاضي القضاة: وقـد ثبت التخييـر لفظًا وقد ثبت عقلًا، فأما ما ثبت لفظًا فهو هذه المسـألة وكل ما ورد فيه الشرع بلفظ التخيير أو بلفظ يقتضي التخيير، مثل قوله: إن شـئت فافعل كذا وإن شـئت فافعل كـذا، أو يقال له: أنـت بالخيار بين كذا وكـذا. وأما مـا ثبت عقلًا فمثل أن يأمره بأشـياء في وقت واحـدٍ ولا يمكنه الجمع بينها، فيحمل على التخيير؛ إذ لو حمل على الجمع أدّى إلى تكليف ما لا يطاق. والخلاف في الموضعين سواء.

وقـد أعيت هـذه المسـألة العلماء مـن قبل ومـن بعد، فما أحـد تصور الخـلاف فيها[59]، وفي الجملة فلا خلاف أن المكلف لا يجب عليه أن يأتي بهـا كلها، ولا خلاف أنه لا يجوز له أن يخل بها كلّها، ولا خلاف أنه لو أتى بأيها شـاء المكلف أجزأته من الواجب واستحق عليها ثواب الواجب، ولا خلاف أنه لو أتى بها كلها استحق ثواب الواجب على واحدة منها فقط، ولا خلاف أنه لو تعذر اثنان من هذه الثلاثة تعيَّنت[60] الثالثة أيتها كانت.

ولا شبهة أيضًا أنه لا يجوز التخيير بين الواجب والقبيح؛ لأنه يؤدي إلى تجويز فعـل القبيح، ويؤدي أيضًا إلى جواز ترك الواجب والإتيان بالقبيح. ولا شبهة أيضًا أنه لا يجوز التخيير بين الواجب والمباح؛ | لأنه يؤدي إلى أن [11/و]

---

(55) (الزركشي): [علم]. (56) راجع: الزركشي، البحر: 1/ 187.

(57) = منهم أبو علي وأبو هاشم. انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 123؛ الهاروني، المجزي: 1/ 137.

(58) = وتردد قول أبي الحسن الكرخي. انظر: الصيمري، المسائل: 81.

(59) راجع: الزركشي، البحر: 1/ 191. (60) (ل): [تعين].

يصير مخيّرًا بين فعله وتركه لا إلى بدلٍ واجبٍ، وهذا نقض للقول بوجوبه. ولا شبهة أيضًا أنه لا يجوز التخيير بين ندب ومباح؛ لأنه يؤدي إلى أن يخير بيـن فعله وتركه من غيـر أن يترجح الفعل على الترك، وهـذا ينقض القول بكونه ندبًا. ومع الاتفاق في هذه الجملة لا أعرف موضع الخلاف!

والدليل على أنها واجبة على التخيير أنّ المكلف لو عدل عن كل واحدة مـن الثلاثة إلى الأخرى= لجرت في الإجزاء مجراها، ولـم يكن حالها حال رابعـة لـم يخيـر بينها وبين هـذه، فثبت أن حكم كل واحـدة حكم الأخرى في الوجوب. ولأن الله -سـبحانه- قد خيّره بين الأشـياء الثلاثة، فلو كانت واحدة منها واجبة لكان قد خيّره بين ما هو واجب وما ليس بواجب ولأباح له الإخلال بالواجب، وذلك ينقض القول بوجوب واحدة.

وفي المسألة شبهتان:

إحداهما[61]: <أن> يقـال: ما تقولـون في المكلف إذا أتى هذه الأشـياء الثلاثة كلها أتقولون إنه يستحق ثواب الواجب على كلها؛ فقد قلتم: إن الكل واجبـة على وجه الجمع وبطل التخيير، وليس هذا قـول أحد، فإن قلتم: إنه يسـتحق ثواب الواجب على واحـدة منها، قيل لكم: ما تلـك الواحدة؟ فإن قلتـم: واحـدة غير معينة، لزمكـم أن يكون الواجب من الجملـة ما لا طريق للمكلـف إلى معرفته، وربمـا لحق ذلك بالقول بتكليف مـا لا يطاق، وبطل أيضًا قولكم: إن كلها واجبة. وإن قلتم: إنه يستحق ثواب الواجب على واحدة بعينها، قيل لكم: فيجب أن تكون تلك الواحدة هي الواجب قبل فعلها كلها؛ لأن ما ليس بواجبٍ لا يصير على صفة الواجب بإيجاد المكلف له واختياره.

---

(61) (ل): [أحدهما].

ثـم يقال لكـم: ما ذلك المعين؟ فإن قلتم: هو أزيدها ثوابًا وأغلاها ثمنًا، قيل لكم: فكان يجب إذا أخلّ بها كلها أن يستحق العقاب على الإخلال بأغلاها، وقد قلتم: إنه يستحق العقاب على الإخلال بأدونها.

والجـواب: أن المكلف متـى أتى بهذه | الثلاثة وجمـع بينها في الفعل= استـحق ثواب الواجب على أزيدها ثوابًـا؛ لا لأن أزيدها ثوابًا هو الواجب بعينـه فقط، بل لأنـه لو فعل أزيدهـا ثوابًا وحدها واقتصر عليها= استـحق ثـواب الواجب عليها، فـلا تصير حاله بضم أُخريين إليها أحسـن من حاله إذا اقتصـر عليها وحدهـا؛ فلذلك اسـتحق عليها ثواب الواجـب. وأما إذا أخلّ بها كلها فإنه يسـتحق العقاب على الإخـلال بأدناها؛ لا لأنّ أدناها هو الواجـب فقط، بل لأنه لو أتى بأقلها عقابًا سـقط عنه العقاب، فإذا أخلّ بها كلّها لـم يستحق عليه إلا عقاب هذا الأدنى؛ لا لأنه أخلّ بها وحدها، بل لأنه أخل بها وبالباقيتين، وغير ممتنع أن يستحق العقاب على الإخلال بأجمعها وبعضها أقلّ عقابًا وبعضها أزيد. [11/ظ]

والشـبهة الأخرى: سـأل الشـيخ أبو عبد الله البصري[62] نفسه فقال: إذا قيل له: أعتق رقبة، فإما أن يلزمه عتق كلّ رقبة في الدنيا وذلك يجري مجرى تكليف العنت، ويلحق بتكليف ما لا يطاق، أو يقال: يلزمه عتق رقبة واحدة لا بعينها وهو ما يختاره المكلف، وهذا مذهب المخالف.

والجـواب عنـه: أنه مخيّـر بين عتق كل رقبـة يقدر علـى عتقها؛ ومعنى ذلـك: أنه لا يجب عليه عتق الجميـع ولا يجوز له الإخلال بالجميع، وأيّ رقبةٍ أعتقها سقط عنه الواجب، والخيار إليه.

---

(62) (ل): [النصري].

النهي عن أشياء على سبيل التخيير

فصل:

النهي عن أشياء على سبيل التخيير لا يخلو: إما[63] أن يكون على سبيل

(63) في الكلام نقص، فهو بسبيل التقسيم، ولم يذكر إلا قسمًا واحدًا: النهي على سبيل الجمع. وهناك النهي عن الجمع، والنهي على البدل، والنهي عن البدل. ويبدو أن هذا الواقع في أصل القزويني؛ لأن بدر الدين الزركشي نقل عنه قسمًا واحدًا وإن كان أعاد صياغة كلامه، ونص نقله: «وقال صاحب الواضح من المعتزلة: النهي عن أشياء على التخيير إن كان على سبيل الجمع كقوله: لا تفعل كذا وكذا، فإن أمكنه الخلو منها كلها كقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾= فهو منهي عن الجميع، وإلا لم يحسن النهي عن كلها، كقوله: لا تفعل في يدك حركة ولا سكونًا». الزركشي، البحر: 1/ 273.

وقال أبو الحسين البصري: «اعلم أن النهي عن الأشياء إما أن يكون نهيًا عنها على الجمع أو عن الجمع بينها أو نهيًا عنها على البدل أو نهيًا عن البدل. أما النهي عنها على الجمع فهو أن يعمد الناهي إلى أشياء فينهي عن جميعها فيقول الإنسان [كذا، للإنسان]: لا تفعل هذا ولا هذا ولا هذا. فيكون موجبًا للخلو منها أجمع.

والأشياء التي نهي عن جميعها ضربان: أحدهما يمكن الإنسان الخلو منها، والآخر لا يمكنه الخلو منها، فالذي لا يمكنه الخلو منها لا يحسن النهي عن جميعها إيجاب للخلو منها، وإيجاب ما لا يمكن قبيح، ولا فرق بين أن يكون النهي إيجابًا للخلو من الشيء ونفيه أو إيجابًا للخلو من الشيء وضده. مثال الأول أن يقول الإنسان لغيره: لا تكن قائمًا ولا غير قائم. ومثال الثاني أن يقول للقائم: لا تفعل قيامًا ولا قعودًا ولا حالة من حالات الإنسان.

وما يمكن الخلو منه ضربان: أحدهما يميز كونه فاعلًا، والثاني لا يميز كونه فاعلًا، فالذي لا يميزه نحو المضطجع لا يميز كونه فاعلًا للسكون من نفسه، ويجوز أن يخلو من فعله ومن فعل الحركة، ولا يجوز أن ينهي عن الخلو منهما معًا؛ لفقد التمييز. هذا على قول من جوز أن يفعل هذا المضطجع في جسمه سكونًا، فأما إذا ميز كونه فاعلًا فإنه يجوز أن ينهى عنهما معًا، نحو ضرب زيد وعمرو. وأما ما هو ملجأ إلى الجمع بينهما فإنه لا يجوز النهي عن جميعه؛ لأن في ذلك إيجاب الخلو منه مع أنه ملجأ إلى خلافه.

وأما النهي عن الجمع بين أشياء فهو أن يقال للإنسان: لا تجمع بين كذا وكذا، وهما ضربان: أحدهما يمكن الجمع بينهما، والآخر لا يمكن الجمع بينهما. فما لا يمكن الجمع بينهما فالنهي عن الجمع بينهما قبيح؛ لأنه عبث يجري مجرى نهي الهاوي من شاهق عن الاستقرار في الهواء، وذلك أن ينهي الإنسان عن القيام والإخلال به، أو أن يجمع بين القيام والقعود. =

الجمع مثل أن يقول: لا تفعل كذا وكذا، فإن أمكنه الخلو منها كلّها فهو منهي عن الجميع، وإن لم يمكنه الخلو منها كلّها لم يجز النهي عن كلّها.

3 مثال الأول: لا تقم ولا تنم ولا تركع ولا تسجد، فيكون منهيًا عن كل واحدة من هذه الأكوان؛ وذلك لأنه يمكنه الخلو منها بأن يقعد. ومثال الثاني أن يقول: لا تفعل في يدك حركة ولا سكونًا، فإنه يحمل على أن المراد به المنع

6 من أحدهما | لا بعينه، وأيهما امتنع منه جاز. ومن أمثلة القسم الأول قوله [12/و] -سبحانه-: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[64]؛ لأن المراد به المنع من طاعة الآثم والكفور لا على وجه البدل؛ لأنه يتمكن من الامتناع من طاعتهما في

9 حالة واحدة[65].

مسألة:

هل الإتيان بالمأمور به مجزئ أو لا؟

اختلف العلماء هل يدل مجرد الأمر على أن المأمور به مجزئ أم لا؛

12 فذهب عامّة العلماء إلى أن المأمور إذا أتى بالفعل المأمور به على ما أمِر

= وإن أمكن الجمع بينهما: فإما أن يمكن ألّا يجمع بينهما نحو الأكل والصلاة، وإما ألّا يمكن ذلك بأن يكون ملجأ إلى الجمع بينهما. فالأول يحسن النهي عن الجمع بينهما، والثاني لا يحسن النهي عنهما؛ لأنه كالنهي عما لا يطاق.

فأما النهي عن الأشياء على البدل فهو أن يقال للإنسان: لا تفعل هذا إن فعلت ذلك، أو: لا تفعل ذلك إن فعلت هذا. وذلك بأن يكون كل واحد منهما مفسدة عند الآخر، وهذا يرجع إلى النهي عن الجمع بينهما.

وأما النهي عن البدل فإنه يفهم منه شيآن: أحدهما أن ينهى الإنسان عن ألّا يفعل شيئًا ويجعله بدلًا من غيره، وذلك يرجع إلى النهي عن أن يقصد به البدل، وذلك غير ممتنع. والآخر أن ينهي عن أن يفعل أحدهما دون الآخر لكن يجمع بينهما، وهذا قبيح إن تعذر الجمع، ويجوز أن يحسن مع إمكانه وإمكان الإخلال به». البصري، المعتمد: 1/ 182-183.

(64) سورة الإنسان: 24.

(65) راجع: الزركشي، البحر: 1/ 273.

أجـزأه. وقال قاضي القضاة[66] -رحمـه الله-: لا يمتنع أن يأتي المأمور بما أمر به على ما أمر ومع ذلك لا يجزئه؛ بمعنى أنه يلزمه أن يأتي بمثله.

3 والدليـل على قول الجماعة ظاهر، وهـو أن المأمور إذا أتى بالمأمور به على شرائطه قيل: إنه أطاع وامتثل المأمور به وسقط عنه عهدة الأمر. سيما والأمر لم يتناول إلا فعل مرةٍ واحدة ولا يقتضي التكرار، فلو قلنا: إنه يجب 6 عليه فعل آخر لانتقض القول بأنه امتثل[67]، وانتقض القول بأن الأمر تناول فعل مرة واحدة.

وإنما اختار قاضي القضاة -رحمه الله- ذلك القول؛ لِمَا تقرر في الشرع أن 9 من أفسـد حِجَّة مأمور بالمضي فيها، فإذا مضى فيها على شرائطها المأمورة فقد امتثل الأمر وأطاع الآمر؛ ومع ذلك لا يجزئه عن الحِجَّة الصحيحة.

هل الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به؟

مسألة:

12 اختلف أهل العلم في الأمر بالشيء هل هو أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به؛ فقال بعضهم: هو أمر بما لا يتم إلا به. وقال آخرون: لا. وقاضي القضاة قـال: إن ورد الأمر بالعبادة مطلقًـا ولم يتوصل المكلف إليها إلا بفعل آخر 15 يمكنه تحصيله، مثل أن يقال: قف بمكة= فهو مأمور بالمشي أيضًا، فأما إذا قيل له: تصدق بعشر مالك، ولا مال له= لم يلزمه تحصيل المال ليجب عليه إخراج العشر. ولا خلاف أنه إذا قال: صلِّ إذا كنت متطهرًا أو ألق العدو إذا 18 كنت لابسًـا= أنه | لا يلزمه اللبس ليلقى العدو ولا الطهارة ليصلي بها. ولو [12/ظ] قيـل له: صـلِّ متطهرًا، لزمه أن يأتي بالطهارة وبالصـلاة. قال -رحمه الله-:

---

(66) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 125-126؛ البصري، المعتمد: 1/ 99.

(67) (ل): [متثل].

ولو بعث الله نبيًّا لتعريـف مصلحة فعرَّفنا النبي تلك المصلحة وجب علينا التزامها، ووجب علينا تصديق النبي واعتقاد[68] كونه نبيًّا؛ لأنه لا يتمّ التزام تلك العبادة المعلومة من جهته إلا بتصديقه. فأما إذا قال صاحب الشريعة: اغسـل كل وجهـك، وهو لا يتمكن من غسـل كل وجهه إلا بغسـل بعض رأسـه= وجب عليه ذلك وإن لـم يتناوله لفظ الأمر، وكذلـك إذا قال: غطِّ فخذك، وجب عليه سـتر بعض الركبة؛ لأنه لا يتمكن من تغطية كلّ الفخذ إلا بتغطية بعض الركبة، فكأنه قيل له: غط فخذك وبعض ركبتك.

في أمـر مـن علم الله أنـه يمتنع من الـفـعـل بـشـرط زوال المانع

مسألة:

اختلـف أهل العلم هل يجوز أن يأمر الله -سـبحانه- من يعلم أنه يمتنع من الفعل بشـرط زوال المنع أو لا يجوز ذلك؛ فمنع منه أصحابنا، وجوَّزه قـوم. ولا خـلاف أنه لا يجـوز أن يأمر الله -تعالى- من يعلـم أنه يموت أو يعجز بشرط ألَّا يموت ولا يعجز. ولا خلاف في حسن أمر الواحد منا غيره بالفعل بشرط زوال المنع.

والدليـل على صحـة قول أصحابنا أن الآمر بالفعل مـع علمه بأنه يمتنع منـه عابث لا غـرض له فيه، ولأن تقديره: افعل ذلـك إن لم يحصل المنع، والمتعالـَم من هذا الشـرط الشـك، فلم يحسـن من الله -تعالى- الأمر به، وحسُن من الواحد منا؛ لجواز الشكّ عليه.

إن قيـل: فمـا قولكم فيمـن لم يؤمن بالرسـول -عليه السـلام- هل هو مأمور بالتزام شرائعه وإن لم يؤمن به أم لا؟ فإن قلتم: ليس بمأمور به حتى يؤمـن، أدّى ذلك إلى أن شـرعه ليس بمصلحة إلا لأمتـه المؤمنين به، وألَّا

(68) (ل): [وعتقاد].

[13/و] يجب إلا عليهم، وليس هذا مذهبكم. وإن قلتم: إنه مأمور بشرعه | بشرط أن يؤمن به، قيل لكم: فقد دخلتم فيما عبتم به؛ لأنكم جوزتم أن يكون المكذب للنبي مأمورًا بشرعه بشرط الإيمان به مع علم الباري -سبحانه- أنه لا يوجد الشرط وأنه لا يؤمن، وهذا نفس مسألتنا.

والجواب أنا نقول: إن الله -تعالى- كلّفه الإيمان بالنبي -عليه السلام- والصلاة والصيام وجميع شرائعه، ولم يكلفه أن يفعل شرائعه مع بقائه على التكذيب، والشرائع مصلحة له والإيمان بالنبي -عليه السلام- مصلحة له، وهو مأمور بهما، وقد أخلّ بهما جميعًا، وليس كذلك في مسألتنا، فإنه لا يصير المأمور به مصلحة له إلا بزوال المنع، فإذا لم يزل لم يصر مصلحة، فلم يجز الأمر به.

في ثبوت دليل الخطاب

مسألة:

اختلف العلماء في دليل الخطاب هل هو ثابت أم لا، ومعناه: الأمر إذا ورد معلقًا بصفة من الصفات هل يقتضي تعليقُه بها نفيَه عما انتفت عنه تلك الصفة، ومثاله: إذا قال: اذبح السِّمان، فهل يدل الخطاب على المنع من ذبح المهازيل أم لا يتناول الخطاب إلا ذبح السمان فقط، ويقف ذبح المهازيل على دليل آخر؛ فذهب بعضهم[69] إلى أن الحكم متى علق بصفة لم يدل على نفي الحكم عما انتفت عنه تلك الصفة. وذهب آخرون[70] إلى أن الحكم ينتفي عما عداه إذا انتفت الصفة. وإلى القول الأول ذهب أكثر المعتزلة، ونصره قاضي القضاة[71] -رحمه الله- في **العمد**. وشرط الشيخ

---

(69) انظر: الجصاص، الفصول: 1/ 291؛ الصيمري، المسائل: 153.

(70) انظر: الشيرازي، التبصرة: 218.

(71) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 166.

أبـو عبد الله[72] فيه شـرائط[73] منها: ألَّا تكون الصفة بيانًـا للحكم، فأما إذا كانـت بيانًـا للحكم فإنها تختصّ، نحو قوله -عليه السـلام-: «في السـائمة زكاة»[74]؛ فاقتضى هذا القول نفي الزكاة عما ليس بسائمة. ومنها: أن يكون مـا خالف تلك الصفـة [حكمًا مخالفًـا][75] لحكم ما وجـدت فيه الصفة، نحو قوله: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[76]؛ فاقتضى هذا ألاَّ يشهد من ليس بعـدل. واختلف قوله إذا كانت الصفة شـرطًا في الفعـل، مثل قوله: لا تكره فلانًـا على البيـع إن كان غنيًّا، هل يجـوز إكراهه على البيـع إن كان فقيرًا= فتـارة كان يقول: إن تعليق الحكم بالشـرط يقتضي انتفاء الحكم عما انتفى عنـه الشـرط، وتارة يقـول بخلافه. وكان الشـيخ أبو رشـيد -رحمه الله- | [13/ظ] يقـول: يجب أن ننظر: فـإن كان الحكم المقيد بالصفـة متى أجري على ما لـم يقيـد بتلك الصفة بطل حكـم التقييد ولغا= فإنه يحمـل على أن ما عدا الموصوف بخلاف الموصوف؛ لأن التسوية بينهما تؤدي إلى إلغاء الصفة، ومتـى لـم تؤد التسـوية بينهما إلـى إلغاء الصفـة وأفادت فائدة مـا= فإنه لا ينتفي الحكم بانتفاء الصفة، وهذا كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»، فعلق -صلى الله عليه- إيجاب الزكاة بصفة وهو السوم، فيجب أن تختص الزكاة بالسـائمة دون غيرها؛ لأنها لو وجبت في غير السائمة لم يكن لذكر السائمة معنـى، ولصـار ذكرها لغـوًا. فأما إذا قـال: في الغنم زكاة، لم يـدل على ألَّا

(72) انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 358؛ الهاروني، الجوامع: 18/ و. في باب الخلاف في المجمل والمبين لا في باب الخلاف في الأوامر.

(73) (ل): [شرائطا].

(74) انظر: النسـائي، المجتبى: كتاب الزكاة- باب سـقوط الزكاة عن الإبل إذا كانت رسلًا لأهلها ولحمولتهم.

(75) (ل): [حكم مخالف].

(76) سورة الطلاق: 2.

زكاة في البقر؛ لأن إيجاب الزكاة في البقر لا يؤدي إلى إلغاء ذكر الغنم، فلم يختص الحكم بالمذكور ولم ينتف عما عداه.

3 والدليل على صحة ما ذهب إليه شيوخنا -رحمهم الله- أن تعليق الحكم بصفة للمحكوم فيه لو كان يدل على انتفائه عند انتفائها= لوجب إذا ورد الأمر بشيء من الأشياء في مأمور به معلقًا بصفة له، ثم عقب ذلك بالتسوية 6 بينه وبين ما لم يشاركه في تلك الصفة= أن يكون ناقضًا للأول وراجعًا عنه أو دالًّا على أنه استعمل أحدهما على وجه المجاز وعدل به عن حقيقته، ومعلوم من جهة اللغة فيمن قال لعبده: أعط زيدًا الراكب درهمًا، وأعط 9 زيدًا الماشي مثله، لم يكن مناقضًا ولا راجعًا عن القول الأول ولا خارجًا من الحقيقة إلى المجاز؛ فدلّ على بطلان قولهم: إن دليل الخطاب يقتضي نفي الحكم عما لم توجد فيه تلك الصفة.

في الحكم المقيد بشرط

12 **فصل:**

فأما الحكم المقيد بالشرط فقد ورد القرآن فيه على المذهبين جميعًا، قال الله -تعالى-: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ 15 إِنْ خِفْتُمْ﴾(77)، عقلت الصحابة من قوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾ اختصاص القصر في السفر حال الخوف. وقال -تعالى-: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾(78) وأجمعوا أنه لا يُكْرَهن | [14/و] وإن لم يردن تحصنًا.

في الحكم المتعلق بغاية

18 **فصل:**

فأما الحكم المتعلق بغاية فالظاهر أنه يثبت الحكم مع المذكور وينتفي عما سواه، مثل أن يقول: «صم إلى الليل» و«اغسل يدك إلى المرفق»،

(77) سورة النساء: 101.

(78) سورة النور: 33.

وإنمـا كان كذلك لأنّ من حكم الغاية أن يكـون ما بعدها بخلاف ما قبلها، لولا هذا لم تكن غاية ولم يكن لدخولها في الكلام معنى ولا فائدة.

3 واختلف أهل اللغة وأهل العلم في الغاية هل تدخل في الكلام أم لا؛ فقال بعضهم: تدخل في الكلام. وقال آخرون: لا. وفصل المبرد بينهما فقال: إذا كان الاسـم الذي دخلت الغاية عليه يتناول ما قبل الغاية كتناوله ما بعدها=
6 دخلت الغاية فيه؛ لاقتطاع ما بعدها لا لاقتطاع نفسـها، وإذا كان الاسـم لا يتناول ما بعد الغاية <ما> دخلت الغاية <فيه>؛ لاقتطاع نفسها وما بعدها. فالأول كقوله: اغسل يدك إلى المرفق، فالمرافق تدخل في الغسل؛ لأن اسم
9 اليـد يتناول ما بعد المرفق أيضًا. والثاني كقوله: صم يومًا إلى الليل، فالليل لا يدخل فيه؛ لأنّ اسم اليوم لا يتناول الليل.

في الحكم المعلق بعدد

فصل:

12 فأمـا الحكم المعلق بعدد فقد اختلف فيه؛ فقال بعضهم: الحكم يختص بذلك العدد فقط. وقال آخرون: لا فرق بين الصفة والعدد. وقد روي أنه لما نزل قوله -تعالـى-: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةً
15 فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡ﴾[79] قال رسول الله ﷺ: «والله لأزيدنّ على السبعين»[80]؛ فاسـتدل العلماء مـن قوله -صلى الله عليه-: «لأزيدنّ على السـبعين» على أنـه -صلّـى الله عليـه- عقل من الخطـاب أن حكـم السـبعين مخالف لما
18 بعده. وأنكر قاضي القضاة هذا الخبر وقال: إن الأنبياء -عليهم السـلام- لا

(79) سورة التوبة: 80.

(80) انظر: البخاري، الجامع: كتاب التفسـير- باب قوله: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡ﴾؛ القشيري، المسـند: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم- باب صفات المنافقين وأحكامهم.

يسألون الله ما لم يأذن فيه؛ لجواز أن تكون المصلحة ألّا يجابوا، فيؤدّي سؤالهم وردّ الإجابة إلى التنفير.

في الحكم المقيد بالاسم

فصل: 3

فأما الحكم المقيد بالاسم فالظاهر من أقوال العلماء أنه لا يفيد نفي الحكم عن غير المسمّى، وهذا واضحٌ في اللغة إذا قال القائل: زيدٌ في الدار، فهم منه كون | زيد فيها، ولم يُفهم منه أنه ليس فيها عمرو ولا بَكْر[81]. ولا شبهة أيضًا أن قوله: زيد راكب، لا يُفيد أن عمرًا راجل[82]. فعلى هذا إذا قال: صاحب الشريعة ﷺ: اغسل ثوبك بالماء، لم يكن هذا القول مانعًا من غسله بغير الماء، وإذا قال: اقطع السارق، لم يفد أنّ غير السارق لا يقطع، وإذا قال: إنّ الماء طاهرٌ، لم يفد أنّ الخل غير طاهر. وقد قال بعض الفقهاء: إن الاسم له دليل كما أن الوصف له دليل. فبنى فاسدًا على ضعيف.

[14/ظ]

في ترتيب المأمور به

مسألة: 12

إذا قال الله -تعالى-: افعلوا كذا وكذا وكذا، اختلف العلماء هل يجب على المخاطَب أن يُقدِّم في الفعل ما قدَّمه الله من القول أم لا يجب ذلك؛ فذهب الجمهور إلى أنه لا يجب أن يقدم في الفعل ما قدمه الله -تعالى- قولًا. وذهب بعضهم إلى وجوب ذلك. والذي جلب هذا الخلاف قوله -تعالى-: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ [إِلَى ٱلْمَرَافِقِ] وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[83]، فقال بعضهم: يجب الغسل على الترتيب المذكور؛ فيبدأ بغسل الوجه ويختم بغسل الرجلين. وقال آخرون: هو مخيّر بالبداية بأي ذلك شاء.

(81) (ل): [نكر]. (82) (ل): [داخل].

(83) سورة المائدة: 6.

والمسألة مبنية على أن الواو لا يُوجب الترتيب، وقد نصّ أهل اللغة على أنّـه لا يُوجب إلا الاشـتراك والجمع، ولا خلاف بين أهـل العربية فيه، فقال سـيبويه: إنّ الواو لا يُوجب تقديم مقـدم ولا تأخير مؤخر. والدليل عليه من كلام العرب ما قاله أهل اللغة إنّ حرف العطف في الاسمين المختلفين يُواخي حـرف الجمـع في الاسـمين المتفقين، ومعلـوم أنّ حرف الجمـع لا يُوجب الترتيـب؛ فكذلك حرف العطـف. وبيان هذا أنك تقول: رأيـت زيدًا وعمرًا وبكـرًا، فتـأتي بحرف العطـف لأنّ الأسـامي مختلفة، فإذا اتفقت الأسـامي قلـت: رأيت الزيدين والعمريـن، ومعلوم أنّ حرف الجمـع في «الزيدين» لا يوجب تقديم أحد؛ فكذلك حرف العطف في قوله: زيدًا وعمرًا.

وقد اعترض ابن الراونـدي على قوله -تعالى-: ﴿وَقَالُوا۟[84] مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾[85] فقـال[86]: لـو قالـوا: نمـوت ونحيا، لكانوا قـد اعترفوا بالموت وبالبعث بعده، وإنما قالوا: نحيا ونموت، فحكى عنهم ما لم يقولوا، وذمهـم على الصحيح. وهذا جهل منه باللغة؛ لأن الواو لا يوجب الترتيب، وإنمـا أخبر الله أنهم قالوا ذلك بالـواو؛ لأنه لا يوجب تقديم مقدم ولا تأخير مؤخرٍ، ولا لبس عند أهل اللغة أن من لقي زيدًا قبل عمرو سـاغ له أن يقول: لقيـتُ عمرًا وزيـدًا. وهب هذا الجاهـل منع أن يكون | القـرآن حقًّا وصدقًا [15/و] أيمنـع أن يكون فصيحًا بليغًا؟! وقد حكي أنّه ذهب إلى ابن الأعرابي يسـأله عـن قولـه -تعالـى-: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ﴾[87] أتقول العـرب: ذقت اللبـاس؟ فقال ابـن الأعرابي: لا بأس ولا بـأس، وإذا حيا الله الناس فلا حيا

(84) (ل): [فقالوا].

(85) سورة الجاثية: 24.

(86) (ل): [فقالت].

(87) سورة النحل: 112.

هـذا الرأس حيث يسـأل ابـن الأعرابي، والأعرابي نفسـه جاء بهـذا الكلام؛ فمهما[88] شككت أنّ محمدًا لم يكن نبيًّا، أتشك أنه كان أعرابيًّا[89]؟!

دلالـة «ثـم» و«الـفـاء» على الترتيب

فصل:

ولا خـلاف بين أهـل العلم في أنّ «ثـم» و«الفاء» توجبـان الترتيب، فإذا قـال الله -تعالـى-: افعل كذا ثم كذا ثم كذا، أو قـال: افعل كذا فكذا فكذا، اقتضـى أن يقدم المكلـف في الفعل ما قدَّمه الله -سـبحانه- في القول؛ لأنّ «ثم» توجب الترتيب وكذلك «الفاء»، ويختلفان في أنّ «ثمّ» توجب الترتيب والتراخي، و«الفاء» توجب الترتيب والتعقيب بلا فصل.

في الأمـر عقيب الأمر

مسألة:

اختلـف العلماء في الأمر إذا ورد عقيب أمر وتناول الثاني ما تناول الأول ولـم يعطف عليه بحرف العطف، مثل أن يقول: صلّ ركعتين صلّ ركعتين؛ فقـال بعضهـم: <يكـون> الثاني تأكيـدًا لـلأول والمأمور به واحـد. وقال قاضي القضاة[90]: بل يسـتفاد بالثاني غير ما يسـتفاد بالأول، فهما مأموران. ولا خلاف فيه إذا عطف أحدهما على الآخر بالواو أنّ الأمر الثاني يفيد غير مـا أفاده الأول، مثل أن يقول: صلّ ركعتيـن وصلّ ركعتين[91]. ولا خلاف أيضًـا أنه إذا عطف أحدهما على الآخر بـواو العطف وعرَّف الثاني بالألف والـلام= أنّ الثاني يتناول ما تناولـه الأول؛ لمكان الألف واللام، مثل قوله: صم يومًا، ثم يقول: وصم اليوم. ولا خلاف في الأمر الثاني إذا تناول خلاف

---

(88) (ل): [مهما]. (89) كذا!

(90) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 174. وراجع: الزركشي، البحر: 2/ 393.

(91) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 394.

مـا تناوله الأمر الأول= أنه مأمور آخر، كقوله: صـلّ ركعتين صم يومًا[92].
هـذا إذا أمكن الجمع بينهمـا، فأما إذا لم يمكن فهو على التخيير إن لم يدلّ
3 الدليل على أنّ المراد أحدهما أو يقترن به ترجيح.

واسـتدل قاضي القضاة بـأنّ تغيّر الألفـاظ يوجب تغيّـر المعاني، ومتى
أمكن حمل الأمر الثاني على فائدة مجددة لم يجز[93] العادة ولا حمله على
6 التأكيـد؛ ولهذا المعنى لو عطف أحدهما علـى الآخر | بواو العطف فقال: [15/ظ]
صـم يومًا وصم يومًا، لزمه صوم يومين. وسـئل قاضـي القضاة في الدرس
فيمن قال لعبده: اسـقني الماء اسقني الماء، أتقول: إنه أمره بأمرين؟ فقال:
9 لـولا العادة لقلـتُ إنه أمران[94]، لكن العادة تمنع مـن كونه أمرين؛ ولذلك
أقول: لو عطفه بالواو فقال: اسـقني واسـقني، لم يكن إلا أمرًا واحدًا، وأما
إذا عطف أحد الأمرين على الآخر وعرّف الثاني بالألف واللام فإن المذكور
12 ثانيًا هو المذكور أولًا، سـواء عطـف الثاني على الأول بواو العطف أو بغير
واو العطف، قال الله -تعالـى-: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾[95]
فذكر في اللفظ «العسـر» دفعتين و«اليسـر» دفعتين، وكان في المعنى العسـر
15 واحدًا لأنّ العسـر لـمَّا عرّفه بالألف والـلام كان المذكور ثانيًا هو المذكور
أولًا، واليسر لـمَّا لم يعرّفه كان المذكور ثانيًا غير المذكور أولًا، فكأنه قال:
إنّ مع العسر يسرًا ويسرًا؛ ولهذا قال ابن عباس: لن يغلب عسرٌ يسرين[96].

---

(92) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 393-394.

(93) من التجاوز لا من الإجزاء، أي لم يتعد العادة. يؤيده ما يأتي من جواب القاضي عبد الجبار.

(94) (ل): [أمرين].

(95) سورة الشرح: 5-6.

(96) انظر: الفراء، المعاني: 3/ 275.

في الآمـــر هـل يدخل في الأمر؟

مسألة:

ذهب العلماء أنّ الآمر لا يدخل في الأمر؛ لأن الأمر: هو قول القائل لمن دونه، ويمتنع أن يقال في الإنسـان: إنه دون نفسـه. ويستحيل أيضًا أن يكون هـو مأمورًا فيما هو آمر به. هذا إذا أخبر عن نفسـه، فأما إذا أخبر بالأمر عن غيـره فقد اختلـف العلماء فيه؛ فقال بعضهم: يدخـل فيه. وقال آخرون: لا يدخل. مثل أن يقول الرسـول -عليه السـلام- لأمته: إن الله يأمركم بصوم يوم. والصحيح أنّ الرسول يدخل في الأمر؛ لأنه يصحّ أن يستثني[97] فيقول: إن الله يأمركم كلكم بصوم يوم إلا الرسول، فلولا أن إطلاق الخطاب تناوله وإلا لم يصحّ الاستثناء منه[98].

وأمـا المخبِـر فالظاهر أنـه يدخل في الخـبر، نحو أن يقـول: من قعد في المطـر ابتل. وليـس المراد بقوله: إن المخبر يدخـل تحت الخبر، أنه يخبر نفسه؛ لأنّ هذا ممتنع ولا فائدة فيه وهو عبثٌ، بل المراد به أنّه يصير مخبِرًا لغيره عن نفسه أنه بهذه الصفة[99].

هـل يـجـب أن يكون الأمر مقارنًا لـحـال الفعـل أم متقدمًا عليه؟

مسألة:

[16/و]

اختلـف الناس في الأمر بالفعـل هل يجب أن يكون مقارنًا | لحال الفعل أم يجـب تقدمه على حال الفعـل؛ فقال بعضهم: إنّ الأمـر يجب أن يكون مقارنًـا لحال الفعل، وما يتقدمه ليس بأمر، وإنما هو إعلام. وقال شـيوخنا -رحمهـم الله-: لا بـدّ من تقدمه قدرًا من الزمـان يتمكن معه المكلف من

(97) (ل): [يستثنى].

(98) (ل): [به].

(99) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 414.

الاستدلال على وجوب المأمور به أو كونه مرادًا، ويجوز أن يتقدمه بأكثر من هذا الغرض، ولا يجوز لا لغرض؛ لأنه يكون عبثًا.

والدليل على ما قاله شيوخنا أنه لو لم يتقدّم الأمر على حال الفعل هذا القدر= لم يتمكن معه المكلف من أداء ما كلف، فلا بدّ أن يعرف الفعل قبل وقته، ولتدعوه[100] معرفته به إلى فعله، ناويًا امتثال الأمر. فأما أكثر من هذا فإن كان فيه غرض ومصلحة جاز لذلك الغرض أو لكونها مصلحة، وإن لم يكن فيه غرض ولا مصلحة لم يحسن وكان عبثًا.

وقد أطلق علماء المسلمين بأسرهم أن قوله -تعالى-: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾[101] وقول النبي -صلى الله عليه-: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»[102]، وغير ذلك من أوامره -تعالى- وأوامر رسوله ﷺ= أمرٌ لنا ولمن يجيء بعدنا، ومعلوم أنه قد تقدّم على وقت الفعل بزمانٍ مديدٍ، لكنه لغرض ومصلحة لنا فحسُن.



(100) (ل): [وليدعوه].

(101) سورة الإسراء: 78.

(102) انظر: البخاري، الجامع: كتاب الصوم- باب قول النبي ﷺ «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا»؛ القشيري، المسند: كتاب الصيام- باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يومًا.

مسائل النهي:

مسألة:

الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده

ذهب أكثر العلماء إلى أنّ الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده، وإليه ذهب شيوخنا بأسرهم[103]. وقال قومٌ من المجبرة وطائفة من ضعفة الفقهاء: إنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده. واتفق قول المجبرة وقول هذه الطائفة من الفقهاء في هذه المسألة لغرضين مختلفين؛ أما المجبرة فقصدوا بذلك تصحيح مذهبهم في الإرادة؛ وأدّاهم إلى ذلك إلزام المعتزلة لهم على قولهم[104]: إنّ الله مريد لذاته. فقيل لهم: لو كان الله -تعالى- مريدًا لذاته لوجب أن يكون مريدًا لكلّ ما يصحّ أن يكون مرادًا لمريدٍ، كما أنه لما كان عالمًا لذاته وجب أن يكون عالمًا بكلّ ما يصحّ أن يكون معلومًا لعالم، فكان يجب أن يريد الضدين كما أنه يعلم الضدين، وكان يجب أن يريد كل ما يريده الواحد منّا لنفسه. وهذا الإلزام يختصّ النجار وطبقته؛ فقالوا هاربين من هذا الإلزام: إنّ إرادة الشيء كراهة لضده، كما أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده. فبنوا فاسدًا على | فاسد. وأما[105] الفقهاء فظنوا أنهم يتوصلون [16/ظ] بقولهم: إنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده= إلى أنّ الأمر على الوجوب[106].

والدليل على صحة قولنا في الأمر بالشيء <إنه> ليس بنهي عن ضده أنّ الأمر بالشيء لو كان نهيًا عن ضده لكان لا يخلو: أن يكون من مقتضى العبارة، أو من مقتضى المعنى، والقول بأنه من مقتضى العبارة ظاهر الفساد؛

---

(103) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 416-417.

(104) = النجارية. انظر: الهاروني، الزيادات: 199؛ مانكديم، التعليق: 440.

(105) (ل): [فأما].

(106) راجع: الزركشي، البحر: 2/ 418.

لأنّ لفظ الأمر في موضوع اللغة مخالف للفظ النهي، وهذا في صيغة الإثبات وذاك في صيغة النفي. وإن قيل: إنه من مقتضى المعنى؛ لأنّ الآمر بالشيء يكون مريدًا له، وإرادة الشيء كراهة ضده= بطل بالنوافل والمندوبات كلّها، لا خلاف أنها مرادة لله -تعالى-، ولا[107] يمكنه أن يقول: إنه -تعالى- كاره لضدها؛ لأنه لو كره تركها وضدَّها لكان تركها معصية ولحقت بالواجبات، وخرجت أن تكون نافلة، وهذا لا يقوله أحد.

هل النهي يقتضي الفساد؟

مسألة:

اختلف أهل العلم في النّهي هل يقتضي ظاهره فساد المنهي عنه أم لا يقتضيه؛ فذهب بعضهم[108] إلى أنّ ظاهر النهي يفيد فساد المنهي عنه بكلّ حال. وذهب آخرون[109] إلى أنّ النهي لا يفيد فساد المنهي عنه. وكلا المذهبين لم يقل بهما من له تحصيل.

وقال الشيخ أبو الحسن الكرخي[110] -رحمه الله-: إن النهي إذا كان لمعنى يختصّ المنهي عنه اقتضى الفساد، كالنهي عن الجمع بين الأختين[111]، وإذا كان لمعنى في غير المنهي عنه لم يوجب الفساد، كالبيع عند أذان الجمعة= منهي عنه ويقع الملك به؛ لأن المنع من البيع ليس لأجل البيع، ولكن لأجل غيره وهو الصلاة، فلم يوجب الفساد، وكذلك إذا رأى الرجل غيره يغرق أو يحترق وهو في الصلاة، ويتمكن من تخليصه= فهو مأمور بتخليصه منهي عن الصلاة في تلك الحالة، ولو صلّى لصحت صلاته.

---

(107) (ل): [لا]. (108) انظر: الشيرازي، الشرح: 1/ 297.

(109) = منهم أبو علي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 155.

(110) انظر: الجصاص، الفصول: 2/ 173.

(111) [وكالنهي عن الجمع بين الزوجين] + (ل).

وقال قاضي القضاة[112]: النهي لا يفيد فساد المنهي عنه ولا جوازه، بل يكون موقوفًا على دلالة أخرى؛ بلى يفيد كون المنهي عنه مكروهًا. ومعنى قوله: إنه لا يقتضي الفساد، أن الإتيان بالمنهي عنه مع النهي لا يمنع من وقوعه موقع المأمور به، ومثاله | إذا نهي عن الوضوء بماء مغصوب من الغير فارتكب النهي وغصب الماء، وتوضأ به وأدّى به الصلاة= فصلاته جائزة؛ بمعنى أنه لا تلزمه[113] إعادتها، وليس وجودها مع الوضوء بالماء المغصوب كعدمها، وهذا أصل مستمر لا ينتقض بشيء. فأما الصلاة في الدار المغصوبة فإنما لم تجزئ ولم تقع موقع الصحيح لا لكونه منهيًا عنها، بل لأنّ الصلاة من شرطها أن تقع قربة لفاعلها، وقيامه وقعوده في البقعة المغصوبة معصية، فلا يجوز أن تقع قربة أصلًا؛ لأنه يؤدي إلى أن تكون نفس المعصية قربة، وهذا لا يجوز.

[17/و]

والدليل على أنّ النهي لا يقتضي الفساد أنه لو كان النهي يقتضي فساد المنهي عنه لكان النهي الذي تناول ما يقع محرمًا يكون نهيًا مجازًا لا حقيقة، وفي علمنا بأنّ قوله -سبحانه-: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[114] نهيًا عن البيع عند سماع نداء الجمعة= دلالة على أنه ليس من شرط النهي أن[115] يكون محرِّمًا؛ لأنّ البيع عند نداء الجمعة منهي[116] عنه، وهو جائز عند أكثر أهل العلم، ولأن كون الفعل واقعًا موقع الفساد حكمٌ من أحكام الفعل، وقول القائل: لا تفعل كذا، لا يفيد بيان حكمها.



(112) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 112-113؛ البصري، المعتمد: 1/ 184.

(113) (ل): [يلزمه].

(114) سورة الجمعة: 9.

(115) [لا] + (ل).

(116) (ل): [منهيا].

مسائل العموم والخصوص:

العموم: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له على وجه الوجوب، ولا يلزم النكـرات؛ لأنـه يصلح لكلّ واحـدٍ ولا يجب، وكذلك لا يلـزم لفظ العدد كقولنـا: عشـرة؛ لأنه يتناول عشـرة فقـط، ولا يتناول كلّ عشـرة على وجه الأرض. وهـو حقيقة في القول دون غيره وإن كان يسـتعمل في غير الأقوال مجازًا، يقال: عمهم المطر وعمهم العدل.

فيما يفيد العموم من جهة اللفظ والمعنى

فصل:

وقد يكون العموم لفظًا، وقد يكون من جهة المعنى، فأما ما يكون عمومًا لفظًا فكقولنا: «شيء»، قال أهل اللغة: إنه أعمّ الأسماء وأتمها؛ لأنه يتناول المعدوم والموجود والقديم والمحدث.

ولفظة «كلّ» تفيد العموم فيما يعقل وفيما لا يعقل.

ولفظة «كيف» هو استفهام | يعمّ ما يعقل وما لا يعقل. [17/ظ]

ولفظـة «أي» كذلك، إلا أنّ «كيف» اسـتفهام عن الأحـوال والصفات، و«أي» اسـتفهام عن الأعيـان. ويظهر الفـرق بينهما في الجـواب؛ فإذا قال القائل لغيره: كيف زيدٌ؟ كان جوابه: صالح أو فاسـد. وإذا قال: أي الرجل عندك؟ كان جوابه: زيد وعمرو.

وأما لفظة «من» فإنه استفهام يعم جنس من يعقل، ولا يتناول غيرهم إلا مجـازًا، فإذا قال القائل لغيره: من لقيت؟ حسُـن مـن المخاطب أن يُجيب بكلّ أحدٍ من العقلاء.

وأما لفظة «ما» فإنه استفهام يعمّ ما لا يعقل، يقال: ما عندك؟ فيحسن أن يُجيب بأي نوعٍ شاء مما لا يعقل. وقد تستعمل «ما» في جنس من يعقل مجازًا كما تستعمل <«من»> في جنس ما لا يعقل مجازًا. 3

فأما ما يقتضي العموم من جهة المعنى فأشياء، منها: أن يُسأل النبي -صلى الله عليه- عن المفطر في رمضان، فإذا قال -عليه السلام-: عليه الكفارة، فاللفظ خاص والمعنى عام؛ لأنّ السؤال مضمر في الجواب، فكأنه قال: 6 على المفطر في رمضان الكفارة، والكناية بالهاء من قوله -عليه السلام-: عليه، عائدة إلى من وقع السؤال عنه. ومنها: فحوى اللفظ، ومثاله: أن يقول: لا تقل لوالديك أف، فاقتضى هذا النهي المنع من كلّ ما هو أبلغ من 9 التأفيف وأزيد منه، فيعم الضرب والشتم والأذى بالقول والفعل.

وقد ذكر بعض من صنف في أصول الفقه في جملة ما يفيد العموم من جهة المعنى= التعليل فقال: لو قال صاحب الشرع: إن السُّكَّر حلال لأنه حلو، 12 أفاد ثبوت هذا الحكم في العسل والتمر وكل حلو. وهذا على هذا الإطلاق خطأ، بل هو على ضربين: إن ورد التعبد بالقياس كان حكم <غير> السُّكَّر حكم السُّكَّر إذا شاركه في الحلاوة، وإن لم يرد التعبد بالقياس اختص 15 الحكم بالمنصوص عليه ولم يتعده[117]، ولم يكن قوله: لأنه حلو، تعليلًا للحكم، بل كان بيانًا لوجه المصلحة فقط، وقد يجوز أن يشترك الشيآن في وجه المصلحة ثم يجب فعل أحدهما ولا يجب فعل الآخر. 18

---

(117) (ل): [يتعداه].

هل ألفاظ العموم تستغرق جميع المسميات أم لا؟

[18/و]

مسألة:

ذهب جمهور العلماء(118) إلى أنّ لفظ العموم يختصّ بصيغة تفيد | استغراق جميع المسميات التي وضعت الصيغة لها. وخالفهم في ذلك المرجئة؛ هربًا من القول بالوعيد. ومنهم من فصل بين الأمر والنهي وبين الخبر، فقال في لفظ الأمر والنهي: إنهما يوجبان الاستغراق والشمول، وفي لفظ الخبر: لا يوجب الاستغراق. ثم اختلف القائلون بنفي العموم؛ فمنهم من ذهب إلى الوقف في لفظ العموم، وزعم أنه لا يحمل على عموم ولا خصوص من حيث اللفظ، ويراعى قيام الدلالة على المراد به. ومنهم من ذهب إلى أنه يحمل على المتيقن، وهو أقلّ ما يحتمله اللفظ. ومنهم من ذهب إلى أنه يصلح للمسميات كلّها ولا يستغرقها وجوبًا.

والدليل على صحة قول الجمهور ما علمناه من جهة اللغة أن لفظة «من» إذا كانت نكرة واستعملت في شرط الجزاء، مثل قوله: من دخل داري أكرمته= أفاد جميع العقلاء؛ بدليل جواز استثناء من شاء المخاطب منه، والاستثناء موقعه أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب أن يدخل فيه ويفيده ويشتمل عليه، فثبت أنّ اللفظ يفيد الاستغراق؛ إذ لو لم يفده لم يكن للاستثناء منه معنى.

إن قيل: ما أنكرتم أن تأثير الاستثناء ليس هو ما قلتم، بل هو أن يخرج من الكلام ما لولاه لصحّ دخوله فيه، فلا يفيد الاستغراق، كقولهم: في الدّار رجل، إنه لا يجب أن يكون خبراً عن كلّ رجلٍ في الدنيا وإن صلح أن يكون خبراً عنه.

---

(118) = منهم أبو علي وأبو هاشم. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 171.

والجواب: أنه لو كان تأثير الاستثناء ما قلته لصلح استثناء أسماء الأعلام من النكرات، فيقول: رأيت رجلًا إلا زيدًا، ومعلوم أن زيدًا يصلح أن يكون مرادًا بقوله: رأيتُ رجلًا، لكنه لا يجب أن يكون مرادًا، فلم يصحّ استثناؤه، فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصحّ دخوله فيه لكان الاستثناء في هذا الموضع صحيحًا، وفي بطلان الاستثناء في هذا الموضع دلالة على ما قلناه.

إن قيل: لو كان لفظ العموم يفيد الاستغراق لكان الاستثناء منه نقضًا ورجوعًا.

قيل له: لفظ العموم يفيد الاستغراق إذا تجرّد عن الاستثناء والقرائن، ومتى انضمّ إليه الاستثناء لم يفد العموم، فلا يلزمنا ما قاله.

في لفظ الجنس المعرف بالألف واللام

[18/ظ]

مسألة:

اختلف أهل العلم | في لفظ الجنس المعرف بالألف واللام هل يقتضي الجنس فقط أم يقتضي الاستغراق؛ فذهب جماعة من العلماء إلى أنّه يفيد الاستغراق، وإليه ذهب المبرد أبو العباس، وهو قول أبي علي[119] -رحمه الله-، وإليه مال القاضي أبو أحمد بن أبي علان، ونصره قاضي القضاة -رحمه الله-. وذهب آخرون إلى أنه يفيد الجنس دون الاستغراق، وإليه ذهب أبو هاشم[120]، وحكي عن أبي إسحاق النصيبي.

والدليل على صحّة المذهب الأول أن دخول الألف واللام إذا لم يكن لتعريف العهد اقتضى تعريف الجنس، فلو لم يكن مفيدًا له على الاستغراق

(119) انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 185.

(120) انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 185.

لكان لا فصل بينه وبين النكرات؛ إذ النكرات لا بدّ أن تكون مفيدة للجنس، فإذا ثبت أن للمعرف بالألف واللام من الفائدة ما ليس للنكرات ثبت كونه مفيدًا للاستغراق.

وتعلق أبو هاشم بأن قولهم: جمع الوزير الكُتَّاب، لا يفيد أنه جمع كل كاتب في الدنيا ولا يعقل منه ذلك، وإنما يعقل منه أنه جمع هذا الجنس فقط. وهذا لا تعلق له به؛ لأنّ اللفظ يفيد الاستغراق، وإنما نحمله في بعض المواضع على الجنس لعلمنا أنّ المخاطِب لم يرد به الاستغراق لتعذر ذلك، فلولا هذا المانع لحملنا قوله: جمع الأمير الكُتاب، على الاستغراق.

في أقل الجمع

مسألة:

اختلف أهل العلم في حقيقة أقل الجمع؛ فذهب أكثرهم[121] إلى أنه ثلاثة. ومنهم من ذهب إلى أنه اثنان.

والدليل على صحة القول الأول أن أهل اللغة فرقوا بين لفظ الجمع والتثنية كما فرقوا بين لفظ الواحد ولفظ التثنية، وفرقوا أيضًا بين هذه الألفاظ في الاستعمال والتصريف، فقالوا في الواحد: ضرب، وفي الاثنين: ضربا، وفي الثلاثة: ضربوا.

في لفظ الجمع المجرد عن الألف واللام على أي عدد يُحمل

مسألة:

اختلف القائلون بأنّ أقلّ الجمع ثلاثة في لفظ الجمع إذا لم يُعرف بالألف واللام هل يجب حمله على ثلاثة فما زاد أو يجب حمله على الأقلّ وهو الثلاثة المتيقن المتحقق، وهذا كقوله: جاءني رجال؛ فقال أبو علي: يحمل

---

(121) = منهم أبو علي وأبو هاشم. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 180.

علـى العموم حكمًا، ومعنـاه: أنه يجب حمله على كل ثلاثـة فما زاد ما لم يمنع منه مانع. وقال أبو هاشـم: يجب حمله على أقلّ ما يتناوله اللفظ وهو ثلاثة، ولا يحمل على أكثر منها إلا بدلالة. 3

والدليـل علـى صحّة قـول أبي علي -رحمـه الله-: أنه قد ثبـت أنّ لفظ الجمع حقيقة في ثلاثة وفيما زاد عليها؛ بدليلٍ أنه قد فصل في استعماله على هـذا الوجه من أمارة الحقائق ما حصل في استعماله في الثلاثة، فإذا كان في 6 الحقيقة في الثلاثة فكذلك فيما زاد، ولأنه ليس بعض الثلاثة بأن يكون مرادًا بأولـى من بعضٍ آخر، فحال كلّ ثلاثة حال الأخرى؛ فإذا كان بعضها مرادًا فكذلك الكلّ. 9

وحجة أبي هاشـم أنّ قول القائل: جاءني رجـال، يفيد ثلاثة حقيقة؛ لأنه لـو أراد واحدًا لقال: جاءني رجل، ولو أراد اثنين لقال: جاءني رجلان، فلما قال: جاءني رجال، علمنا أنه عنى به الثلاثة حقيقة، وشـككنا فيما زاد عليه، 12 فلم يثبت إلا المتحقق دون المشكوك فيه، يؤيد هذا أن من قال لغيره: أعط رجالًا درهمًا، فأعطى ثلاثة أنفس كان ممتثلًا للأمر.

هـل الكـفـار مخاطبون بفروع الشريعة؟

مسألة: 15

[19/و]

اختلـف أهل العلـم في الجاحدين لنبـوة نبينا -عليه السـلام- هل هم | مخاطبـون بشـرائعه أم لا؛ فذهـب بعضهم إلى أنهم مخاطبـون بالإيمان به وبتصديقـه، غير مخاطبين بشـرائعه قبل الإيمان به. وقـال بعضهم: بل هم 18 مخاطبـون بالإيمان به ومخاطبون بشـرائعه ومعاقبون علـى الإخلال بهما جميعًا، وإلى هذا ذهب قاضي القضاة[122] -رحمه الله-.

(122) انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 41/ ظ.

والدليل عليه أنّ الخطاب يصلح لهم والفعل يتأتى منهم، فكانوا متعبدين بها؛ لأنا بهذه الطريقة نعلم أن المصدقين به قد تعبدوا بشرائعه. يبين هذا ويوضحه أن قوله -سبحانه-: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾[123] خطاب يشترك فيه المصدق للرسول والمكذب به؛ لأنّ اسم «الناس» يشملهم، وفعل العبادات يصح منهم، إلا أنهم يحتاجون في تأديتها إلى تقديم شرط آخر، وهو التصديق بالرسول، فهو كالمأمور بالطهارة وبالصلاة بشرط الطهارة، فلا شبهة أن الأمر بالصلاة يتوجه إليه وإن كان لا يقدر على أدائها إلا بتقديم الطهارة عليه. قال قاضي القضاة: ولهذه الطريقة صحّ من الله -سبحانه- تكليف النصارى التصديق بالنبي -عليه السلام- وإن كان لا يصحّ منهم ذلك مع القول بالتثليث، لكنهم لـمَّا قدروا أن يأتوا بالتوحيد ثم بالتصديق لزمهم كما لزمهم التوحيد.

فصل:

في دخول النساء في خطاب الذكور

اختلفوا في خطاب المذكر هل يختص به أم يتناول المؤنث أيضًا، مثل قوله: قاموا ودخلوا؛ فقال بعضهم: لا تدخل النساء في هذا الإطلاق إلا بدليل. وقال جمهور العلماء: تدخل النساء بمجرد اللفظ. ولا خلاف في خطاب المؤنث أنه يختص المؤنث ولا يدخل الرجال فيه.

واستدل من ذهب إلى القول الأول بأنّ قوله: قام، إخبار عن قيامِ واحدٍ مذكر، فإذا قال: قاموا، فالظاهر يفيد تضعيف هذه الفائدة لا غير، كما أنّ قوله: قامت، إخبار عن قيام واحدة، | فإذا قال: قُمْنَ، أفاد تضعيف هذه الفائدة لا غير. [19/ظ]

(123) سورة البقرة: 21.

واستدل من ذهب إلى القول الثاني بما روي عن أهل اللغة أن التذكير والتأنيث إذا اجتمعا غلب التذكير. وهذا نصّ منهم أنّ الخطاب بالتذكير يشمل النوعين. 3

في دخول العبيد في خطاب الجمع

فصل:

قال <بعضهم>: إنّ الخطاب الوارد بلفظ الجمع يختصّ الأحرار، ولا يدخل العبيد فيه إلا بدليل. وهذا فاسد، والصحيح أنّ الخطاب يتناول 6 الأحرار والعبيد؛ لأنّ اللفظ يصلح للعبد والفعل يتأتى منه، ولا يمنع منه العقل ولا السمع.

إن قيل: فالعبد تصرفه مستحق للمولى فلا يدخل تحت الخطاب. 9

قيل له: أوقات العبادة مستثناة من حقّ المولى، فحقّه يثبت فيما عدا هذه الأوقات.

في تخصيص العام

مسألة: 12

اتفق العلماء على جواز تخصيص العام، ومعنى التخصيص: إعلام المكلف أنّ المراد بالخطاب العام بعض ما تناوله دون بعض، واختلفوا من بعد؛ فقال الجمهور: لا فرق بين لفظ الأمر والنّهي وبين لفظ الخبر في 15 أنّ التخصيص يجوز أن يرد عليهما. وفرق بعضهم بين لفظ الخبر ولفظ الأمر؛ فجوَّز التخصيص في الأوامر والنّواهي، ومنع من الأخبار، وزعم أن تجويز التخصيص في الأخبار يؤدي إلى أن يوجد المخبَر بخلاف الخبر. 18
والصحيح ألّا فرق بين الخبر وبين الأمر؛ لأن العرب كما تكلمت بالأمر العام وأرادت به الخصوص، فكذلك تكلمت بالخبر العامّ وأرادت به الخصوص، ولأنّ المانع من ذلك لا يخلو: إما أن يكون لغة، أو شرعًا، أو

مـن جهة الدَّاعي، ولا مانـع من جهة اللغة؛ لأنّ العرب تقـول: نزل بنو فلان موضـع كذا، وهـم يريدون به بعض بني فـلان، ويقولون: بنو أسـد، بنو[124] تغلـب، وهـم يريدون بعض بني أسـد وبعض بني تغلـب. ولا مانع من جهة الشرع؛ لأنّ النبي -عليه السلام- قد تكلّم بالخبر وأراد به الخصوص؛ فروي عنه أنه -عليه السلام- امتنع من دخول بيت فيه تصاوير وقال: «إنّ الملائكة لا تدخـل بيتًا فيه تصاوير»[125]، ثـمّ دخل بيتًا فيه تصاوير تُوطأ؛ فصار دخوله -عليه السـلام- بيتًـا فيه تصاوير توطأ كاشـفًا لنا عـن أنّ المـراد بقوله: «إنّ الملائكـة لا تدخل بيتًا فيـه تصاوير» | الخصوص دون العمـوم، فكأنه قال: [20/و] إنّ الملائكـة لا تدخل بيتًا فيه تصاوير لا توطأ. ولا مانع من جهة الداعي لأنّ أحدنا إذا رجع إلى نفسه علم أنّه يتأتى منه الإخبار بالعام وهو لا يريد العموم.

في أقسام القرائن المخصصة للعموم

فصل:

والعام يصير خاصًا بدلالة وقرينة، ثم القرينة: إما أن تكون متصلة باللفظ، أو منفصلة عنه، والمتصلة: إما أن تكون استثناء، أو تقييدًا بشرط أو صفة، أو تعليقًا للكلام بغاية. فالأول كقوله: من دخل داري أكرمته إلا زيدًا. والثاني كقوله: من دخل داري أكرمته إن كان عاقلًا. والتقييد بالصفة كقوله: من دخل داري راكبًا أكرمته. والتعليق بالغاية كقوله: من دخل داري إلى يوم السبت أكرمته.

وأما الدلالة المنفصلة فهي[126] على ضربين: إما أن يكون دليلًا عقليًا، أو شـرعيًّا، فالعقلي لا خلاف فيه ولا شـبهة أنّ الله -سبحانه- إذا قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾[127]= أنّ اللفـظ، وإن عـمّ جميـع مـن يقـع عليه اسـم

---

(124) (ل): [بني].

(125) انظر: النسائي، المجتبى: كتاب الزينة- التصاوير.

(126) (ل): [فهو].

(127) سورة البقرة: 21.

«النـاس»، فالمراد به من كان مكلفًا، دون الأطفـال والمجانين؛ لأنّ العقل قد دلّ على أنّ خطاب الله لا يتوجه إلى غير المكلفين.

وأما الدليل الشـرعي فقد يكون كتابًا، وقد يكون سنة عن الرسول -عليه السـلام-، وقد يكون فعلًا عن الرسول -عليه السلام-، وقد يكون إجماعًا أو قياسًـا، وقد يخص اللفظ العام بالعادات، ولـكل واحدٍ من هذه الجملة تفاصيل، ونحن نذكر ذلك بعون الله وحسن توفيقه. 3 6



مسائل الاستثناء:

فصل:

في اتصال الاستثناء بلفظ الخطاب

3 من حكم الاستثناء أن يكون متصلًا باللفظ أو في حكم المتصل به؛ وهذا مذهب جمهور العلماء. وقد روي عن ابن عباس أنه جوَّز تأخير الاستثناء عن الخطاب بزمان مديد، وكان يقول: من حلف يمينًا بالله ثم استثنى بعد 6 سنة= لحق الاستثناء باليمين وغيَّر حكمه. وقد حكي أنّ الملقب بالرشيد استدعى أبا يوسف القاضي وقال له: كيف مذهب ابن عباس في الاستثناء؟ فقال أبو يوسف: هو يرى أن الاستثناء المنفصل يلحق بالخطاب ويغيِّر 9 حكمه ولو بعد زمان، فقال: عزمتُ عليك أن تفتي به، وإياك أن تخالفه. وكان أبو يوسف لطيفًا فيما يورده، متأنيًا فيما يريده؛ فقال: يا أمير المؤمنين، إن قول ابن عباس يفسد عليك بيعتك؛ لأنّ كلّ من حلف لك وبايعك إذا 12 رجع إلى منزله استثنى ما شاء. فانتبه الرشيد | وقال: إياك أن تُعرف الناس قول ابن عباس وأكتمه. [20/ظ]

والدليل على أن الاستثناء يجب أن يتصل بالخطاب أنه يغيِّر فائدة الكلام 15 ويكشف عن المراد باللفظ، وتجويز تأخيره عن الخطاب يؤدي إلى أحد شيئين: إما إباحة الجهل والإغراء بالقبيح؛ من حيث يؤدي إلى أن يعتقد في المخصوص أنه عموم، أو يؤدي إلى الوقف في الألفاظ المطلقة وقلة الثقة 18 بأنه أُريد بها فوائدها والتشكك في الحقائق.

فصل:

في تأخر لفظ الاستثناء عن المستثنى منه

وقد شرط بعضهم في الاستثناء أن يكون متأخرًا لفظًا عن المستثنى منه. 21 وهذا غير واجب، بل يجوز أن يتقدم الاستثناء على المستثنى منه، كما

يجوز أن يتأخر عنه. قال الكميت[128]:

فَمَا لِيَ إِلَّا آلَ أَحْمَدَ شِيْعَةٌ وَمَا لِيَ إِلَّا مَشْعَبَ الحَقِّ مَشْعَبُ

في جواز الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس

3

فصل:

ويجوز استثناء الشيء من جنسه ومن غير جنسه، وقد زعم بعض أهل اللغة أن ذلك لا يجوز. وهذا غير صحيح؛ لأنّ العرب قد استثنت من الجنس ومن غير الجنس إذا جمعهما قصة واحدة، قال الله -سبحانه-: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ۝٣١ ﴾[129] فاستثنى إبليس من الملائكة وليس هو منهم، وقال النابغة[130]:

6

وقفتُ فيها أُصَيْلالا[131] أُسَائِلُهَا عَيَّتْ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ

9

إِلَّا أَوَارِيَّ لَأْيًا [مَا][132] أُبَيِّنُهَا والنُّؤْيُ كالحَوْضِ بِالمظْلُومَةِ الجَلَدِ

وقال آخر[133]:

12

وَبَلْدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنِيْسُ

إِلَّا اليَعَافِيرُ وَإِلَّا العِيْسُ

لكن الأحسن أن يستثنى الشيء من جنسه؛ ليخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه، وليكون الاستثناء حقيقة. فأما إذا استثنى من غير الجنس كان مجازًا واستثناء منقطعًا. وقد قال بعضهم: إنه يتقدر تقدير «لكن»، ولا يكون استثناء.

15

(128) انظر: القيسي، الشرح: 50. (129) سورة الحجر: 30-31.

(130) انظر: سيبويه، الكتاب: 2/ 321.

(131) (ل): [أصيلا كي]. وأصل أصيلال: أصيلان، فأبدلت النون لامًا. وأصيلان مصغر جمع أصيل. انظر: الرضي، الشرح: 4/ 481.

(132) [..] + (سيبويه). (133) انظر: الفراء، المعاني: 1/ 479.

في استثناء الأكثر من الأقل

فصل:

واختلفوا في جواز استثناء الأكثر من الأقل؛ فقال بعضهم: لا يجوز استثناء الأكثر من العموم حتى يصير المستثنى منه أقلّ من المستثنى.

وذهب جمهور العلماء إلى جواز ذلك، وهو قول شيوخنا المتكلمين. والدليل عليه أنّ الغرض بالاستثناء في موضوع اللغة إعلام المخاطب أنّ المراد بالخطاب | سِوى ما تناوله الاستثناء، وأن جميع المسميات مراد [21/و] للمخاطب سِوى القدر الذي اشتمل عليه الاستثناء، وهذا الغرض يصحّ في استثناء الأكثر كما يصحّ في استثناء الأقل، ولو جاز الامتناع من هذا لساغ لقائل أيضًا أن يمنع استثناء النصف، ولساغ أن يمنع استثناء الصحاح دون المكسور.

في أقل عدد يجوز تخصيص العام به

فصل:

واختلفوا في الغاية التي يجوز أن ينتهي إليها الخصوص؛ فقال بعضهم: يجوز أن يخص اللفظ العامّ حتى ينتهي إلى واحد. وقال بعضهم: لا يجوز أن يخص العامّ حتى يكون ما تبقى مرادًا باللفظ= أقلّ مما خصّ. وفصل بعضهم بين لفظ الجمع ولفظة «من»؛ فقال في لفظ الجمع: لا يجوز أن يستثنى منه ما أفاده اللفظ حتى لا يبقى فيه ما يكون حقيقة الجمع، وجوَّز في لفظة «من» أن يخص حتى ينتهي إلى واحد، فيكون ذلك الواحد مرادًا باللفظ خاصة. وهذا الفصل لا وجه له؛ لأنه ليس فيه أكثر من ضربٍ من التوسعة والمجاز في استعمال لفظ الجماعة في الواحد، وقد ورد القرآن به، قال الله -تعالى-: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾[134]، وقال: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾[135]،

(134) سورة المرسلات: 23.
(135) سورة المؤمنون: 99.

بل قد ورد العدد والمراد به الواحد؛ كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: أنفذت[136] إليك بألف رجل. يريد به القعقاع وحده لـمَّا أنفذه.

وقد مال قاضي القضاة إلى القول الثاني الذي حكيناه، واستدل عليه بأن من قال: من دخل داري أكرمته، فدخل عليه اثنان، فأكرم أحدهما دون الآخر وقال: ما أردتُ به إلا واحدًا= عابه الناس وقالوا: قد عدلت عن موجب اللفظ.

في الاستثناء بعد جمل معطوفة هل يرجع إلى الأقرب أم إلى الجميع؟

مسألة:

اختلف العلماء في الاستثناء إذا ورد عقيب جمل معطوف بعضها على بعض هل يرجع إلى الجملة التي تليه خاصة أو إلى جميع ما تقدم، مثل قوله -سبحانه-: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾[137]، فأمر الله -تعالى- بالجلد ونهى عن قبول شهادتهم وأخبر بفسقهم ثم استثنى التائب، [21/ظ] فاختلف العلماء هل يرجع هذا الاستثناء إلى ما يليه، ويبقى قوله: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ على عمومه، أم يرجع إلى كل ما تقدم؛ فقال بعضهم: يرجع الاستثناء إلى ما يليه، وإليه ذهب الشيخ أبو عبد الله البصري[138]. وقال بعضهم: يرجع الاستثناء إلى كل المذكور، فكأنه قال: فاجلدوهم إلا من تاب، ولا تقبلوا لهم شهادة إلا من تاب، وأولئك هم الفاسقون إلا من تاب. وقال قاضي القضاة[139] -رحمه الله-: يجب أن ينظر: فإن كانت الجملة الثانية إضرابًا عن الأوَّل وخروجًا من قصة إلى قصة=

(136) (ل): [وحمدت]. (137) سورة النور: 4-5.

(138) = وأبو الحسن الكرخي. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 196؛ الهاروني، الجوامع: 10/و.

(139) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 264-265.

رجع الاستثناء إلى ما يليه خاصة، وإن لم تكن الثانية منها إضرابًا عن الأول وخروجًا[140] من قصة إلى قصة أخرى، وصحّ رجوع الاستثناء إليهما= 3 وجب رجوعه إليهما. مثال الأول أن يقول: أعط بني تميم، ولا شجاعة في بني أسد، وامنع الفارسي من دخول الدار إلا إذا كان طويلًا، فالاستثناء يرجع إلى الفارسي ويختصه، ولا يرجع إلى ما يليه. ومثال الثاني أن يقول: اضرب 6 بني تميم فهم أعدائي، ولا تمكنهم من دخول الدّار إلا أهل مكّة.

ولا خلاف بين العلماء في الشرط إذا تعقبه جُمل[141] أنه يرجع إلى الكلّ ولا يختص بما يليه، مثل أن يقول: أعط بني تميم وأكرم من بني تغلب، ولا 9 تمكن الأعداء منهم إن أطاعوا. ولا خلاف أيضًا في الاستثناء من الاستثناء أنه يرجع إلى ما يليه ولا يرجع إلى الكلّ، مثل أن يقول: اضرب بني أسد إلا بني سعد إلا الصبيان، فالصبيان مستثنى من بني سعد لا من بني أسد.

12 والدليل على أنّ الاستثناء <غير> راجع إلى الجميع أن لفظ الاستثناء إنما وجب رده إلى ما يليه لأنه لا يستقلّ بنفسه في إفادة المراد، ولو استقلّ بنفسه في الإفادة لم يكن لرده إلى غيره معنى، كسائر الألفاظ المستقلّة 15 بنفسها، وإذا ثبت هذا قلنا: إذا علّق الاستثناء بما يليه صار مفيدًا ومستقلًا، فلا معنى لرده إلى غيره؛ لأنّ المعنى الذي لأجله علّق بغيره قد زال، وهو كونه غير مستقلّ بنفسه، وصار[142] هذا كاللفظ إذا استقلّ بإضمار واحد لم 18 يكن لضمّ إضمار آخر إليه معنى. وهذا استدلال الشيخ أبي عبد الله[143]. وهو منتقض | بالشرط؛ لأنه لا خلاف فيه أنه يرجع إلى جميع المذكور وإن [22/و] كان لو علق بما يليه أفاد.

---

(140) (ل): [وخرجا].

(141) (ل): [جملا].

(142) (ل): [صار].

(143) انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 197.

واستدلّ الصاحب ابن عبَّاد في المسألة بأنّ الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه، فكذلك الاستثناء الأول.

والجواب عنه: أنّ الاستثناء من الاستثناء إنما يرجع إلى ما يليه خاصة؛ لأنه لو رجع إلى كلّ المذكور لكان يؤدي إلى استثناء إثبات من إثبات أو استثناء نفي من نفي، وهذا خلاف موضوع الاستثناء في اللغة؛ ولهذا قال الفقهاء فيمن قال: لفلان عليّ عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة= إنه معترف بثمانية؛ لأن تقديره: عليَّ عشرة إلا خمسة ليست عليّ إلا ثلاثة هي عليَّ؛ فرجع قوله: إلا ثلاثة، إلى قوله: إلا خمسة، ولا يرجع إلى قوله: عليَّ عشرة.

مسألة:

في حمل المطلق على المقيد

اختلف أهل العلم في خطابين إذا وردا في حكمين مثلين وأحدهما مطلق والآخر مقيّد هل يجب حمل المطلق على إطلاقه والمقيّد على تقييده أم يحمل المطلق على المقيد، مثاله: إذا قيل: على الحانث في يمينه كفارة هي عتق رقبة، وقال في موضع آخر: من قتل رجلًا فعليه كفارة هي عتق رقبة مؤمنة؛ فقال جماعة من أهل العلم: يجب حمل المطلق على المقيّد، فيصير كأنه قال: على الحانث عتق رقبة مؤمنة. وقال بعضهم[144]: بل يجب حمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده؛ فيجب على القاتل خطأ عتق رقبة مؤمنة، ويجب على الحانث عتق رقبة وتجزئ الكافرة.

واختلف المانعون من حمل المطلق على المقيد في سبب المنع؛ فقال بعضهم: المانع من ذلك أن شرط الإيمان في الرقبة الواجبة بالحنث= زيادة في النصّ، والزيادة في النصّ نسخ؛ فلا يجوز ذلك بالقياس. وقال بعضهم:

(144) = أبو الحسن الكرخي. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 229.

بـل المانع مـن ذلك أن شـرط الإيمان في الرقبـة الواجبـة بالحنث يختصّ بحكم قد قصد استيفاؤه.

3 واختلف الآخـرون الذين حملـوا المطلق على المقيّـد؛ فقال بعضهم: يجـب حمـل المطلق على المقيّد لأجـل تقييد المقيّد من غيـر اعتبار دليل يضمهما[145] أو قياس يجمعهما. ومنهم من قال: لا بدّ من علّة تجمعهما.

6 ولا خـلاف في الخطابين إذا وردا في حكميـن مختلفين وأطلق أحدهما وقيّـد الآخر= أنه لا يجب حمل المطلق علـى المقيّد، مثل أن يقول: صلّوا قيامًا وصوموا، فلا يجب | أن يأتي بالصوم قائمًا. [22/ظ]

9 ولا خـلاف أيضًـا في الحكم الواحد إذا أطلـق في موضع وقُيّد في موضع آخر= أنه يصير المطلق مقيدًا، مثل أن يقول: حرمت الدم، ويقول في موضع آخر: حرمت الدم المسـفوح. ومثل أن يقول: أشهدوا على البيع شاهدين،
12 ويقول في موضع آخر: أشهدوا على البيع شاهدي عدل.

فأما الحكم إذا ورد مطلقًا وقيّد مثله في موضعين بتقييدين متنافيين= فإن المطلق يبقى على إطلاقه ولا يلحق بواحد من المقيدين، ومثاله مقدَّرًا: من
15 حنـث في يمينه فعليه صيام ثلاثة أيام، ويقـول في موضع آخر: من ظاهَر من امرأته فعليه صيام ثلاثة أيام متتابعات، ويقول في موضع آخر: من قتل خطأً فعليـه صيام ثلاثة أيام متفرقات. ومثاله محققًـا: قضاء رمضان ورد مطلقًا،
18 وصوم الظهار ورد مقيدًا بالتتابع، وصوم المتعة ورد مقيدًا بالتفريق.

والدليـل على أنه لا يجب حمـل المطلق على المقيد أنه لا يخلو: إما أن يحمـل المطلـق على المقيّد مـن غير دلالة، أو يحمـل أحدهما على الآخر

---

(145) (ل): [يظمهما].

لأجل قياس يجمعهما وعلة تضمهما[146]. والأول فاسد؛ لأنه غير ممتنع في التعبد أن تكون المصلحة في أحد الحكمين الإطلاق وفي الآخر التقييد، كما لا يمتنع أن تكون المصلحة فيهما الإطلاق وكما لا تكون المصلحة فيهما التقييد، ومع هذا التجويز لا معنى لحمل أحدهما على الآخر من غير دلالة. وأما جواز حمل أحدهما على الآخر لأجل قياس يجمعهما= فهو خروج عن المسألة؛ لأن الخلاف وقع في وجوب حمل المطلق على المقيد، لا في قياس المطلق على المقيد؛ على أنّ قياس أحدهما على الآخر يقتضي قياس المنصوصات بعضها على بعضٍ، وهذا خلاف موضوع القياس.

وأما الحكم الواحد إذا قيد في موضع وأطلق في موضع= فإنما وجب حمل المطلق على المقيد لأنه لو لم يحمل المطلق على المقيد بطلت فائدة التقييد ولغا، وليس كذلك في الحكمين المثلين؛ لأن التقييد لا يلغو إذا حمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده. وأما الحكم إذا قيد مثله بتقييدين متنافيين فعند هذه المسألة اضطرب القائلون بحمل المطلق على المقيّد؛ لأنهم إن قالوا: لا يحمل المطلق على واحدٍ من المقيدين= فقد سلموا المسألة لمخالفيهم، وإن قالوا: يحمل المطلق | على المقيد= لم يمكنهم حمل المطلق على أحدهما؛ لأنه ليس أحدهما بأولى من الآخر، ولا يمكنهم حمله عليهما لتنافيهما. [23/و]

واختلف الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة في أنّ تقييد الرقبة المطلقة بالإيمان هل يقتضي زيادة أو تخصيصًا؛ فقال أبو عبد الله[147]: هو زيادة؛ لأن إطلاق الرقبة فيه يقتضي إجزاء كل ما يقع عليه اسم الرقبة، فإذا اعتبر في إجزائها أن تكون مؤمنة كان ذلك زيادة لا محالة. وقال قاضي القضاة: بل

(146) (ل): [تظمهما].

(147) انظر: الهاروني، الجوامع: 11/ ظ.

هو تخصيص؛ لأن إطلاق الرقبة يقتضي إجزاء المؤمنة والكافرة، والتقييد بالمؤمنة يفيد إجزاء المؤمنة خاصة، فلولا التقييد لكانت[148] الكافرة كالمؤمنة، لكن التقييد خصّ المؤمنة بالجواز، فكان تخصيصًا لا محالة. 3

وفائدة هذا الخلاف أن من قال: التقييد زيادة، منع حمل المطلق على المقيد بقياس؛ لأنّ على قوله الزيادة توجب النسخ، والنسخ بالقياس لا يجوز. ومن قال: التقييد تخصيص، جوَّز حمل المطلق على المقيد بقياس 6 وخبر الواحد، وليس هذا بخلاف على الحقيقة؛ لأن كل واحد منهما أجاب عما أجاب فيه الآخر؛ فقال قاضي القضاة: إنّ التقييد بالصفة نقصان، وأراد به نقصانًا في المعنى، وقال الشيخ أبو عبد الله: إنه زيادة، وأراد به زيادة في 9 اللفظ[149]. فتقييد المطلق زيادة في اللفظ نقصان في المعنى، لكن قاضي القضاة اعتبر المعنى؛ لأنه هو المقصود باللفظ، واعتبر أبو عبد الله اللفظ؛ لأنه هو الدلالة. 12

مسألة:

في خطابين أحدهما عام يفيد استغراق ما تناوله والآخر خاص يفيد بعضه

اختلف العلماء في خطابين أحدهما عموم يفيد الاستغراق في جميع مسمياته والآخر خاص يفيد ذلك الحكم في بعض مسمياته خاصة، مثاله قوله 15 -صلى الله عليه-: «فيما سقت السماء العشر»[150]، وقوله -صلى الله عليه-: «ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة»[151]. فاللفظ الأول عام في كل ما سقته السماء سواء بلغ خمسة أوسق أو نقص عنها، واللفظ الثاني 18

(148) (ل): [لكان].

(149) راجع: الزركشي، البحر: 3/ 422.

(150) انظر: البخاري، الجامع: كتاب الزكاة- باب العشر فيما يسقى من ماء السماء والماء الجاري.

(151) انظر: البخاري، الجامع: كتاب الزكاة- باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة؛ القشيري، المسند: كتاب الزكاة- باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدق.

يفيد إيجاب العشر فيما بلغ خمسة أوسق خاصة؛ فالمحكي عن الشيخ أبي الحسن الكرخي(152) أنه لا يعترض بالخاص على العام إذا لم يعلم ورودهما معًا، ولا يبنى أحدهما على الآخر، وإنما يرجح أحدهما على الآخر بما يقتضي الترجيح. | وكان الشيخ أبو عبد الله(153) يقول: إن عُرف التاريخ فيما بينهما فالمتأخر ناسخ، ثم ينظر: فإن كان المتأخر هو العامّ نسخ كل الخاص، وإن كان المتأخر الخاص نسخ من العام ما يقابله إن كان منافيًا له، وإن كان موافقًا له نسخ ما عداه. هذا إن عرف التاريخ، فأما إن لم يعلم متى ورد كل واحد منهما معًا وأمكن بناء الخاص على العام= بُني أحدهما على الآخر، وإن لم يمكن فلا بدّ من الرجوع إلى الترجيح وطرح أحدهما. وفي الفقهاء من بنى الخاص على العام بدليل، ومنهم من بنى بغير دليل. [23/ظ]

والدليل على فساد البناء أن كل واحد من الخبرين دليل بنفسه، فليس العام بأن يبنى على الخاص بأولى من الخاص أن يبنى على العام؛ فإذن يجب اعتبار الترجيح.

قال قاضي القضاة -رحمه الله-: إن استوى العموم والخصوص فكان كل واحد منهما منقولًا بالتواتر أو بالآحاد= فلا بدّ من بناء العام على الخاص؛ لأنه لو لم يبن العام على الخاص أدّى إلى إلغاء أحد الدليلين وإسقاطه، ولا يمكن بناء الخاص على العام؛ لأنه يؤدي إلى إسقاط الخاص جملة، وإذا بني العام على الخاص حمل كل واحد من الدليلين على كلّ موجبه أو بعضه، ولَأنْ يجمع بين الدليلين أولى من أن يطرح واحد منهما رأسًا.

(152) = وهو قول عيسى بن أبان. انظر: الجصاص، الفصول: 1/ 416؛ الهاروني، المجزي: 1/ 280-281؛ الصيمري، المسائل: 123.

(153) انظر: الهاروني، الجوامع: 13/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 1/ 280.

في تعارض العمومين

فصل:

واختلفوا في العمومين إذا تعارضا وكان كلّ واحد منهما عامًّا فيما الآخر خاص فيه[154]، ومثاله قوله -تعالى-: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾[155]، وقوله في جملة المحرمات: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾[156]، فالآية الأولة عامة في استباحة جميع المملوكات وإن كانتا أختين[157]، والآية الثانية عامة في تحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين وبالنكاح؛ فكل واحدة[158] من الآيتين عام من وجه خاص من وجه؛ أما الأولى فهي عامة في استباحة المملوكات سواء كانتا أختين أو أجنبيتين خاصة في المملوكات، والآية الأخرى خاصة في تحريم الجمع بين الأختين عامة في الزوجات وفي المملوكات. فمنهم من ذهب إلى أنّ الواجب التوقف فيها وطلب الحكم من وجه آخر، وعلى هذه الطريقة قال أمير المؤمنين علي -عليه السلام- في الجمع بين الأختين: حلتهما آية وحرمتهما آية، والتحريم أولى[159]. وقال عثمان -رضي الله عنه-: | الإباحة أولى[160]. فكأن عليًّا[161] -عليه السلام- اعتبر معنى آخر جعله مقرونًا بإحدى الآيتين، وكذلك عثمان؛ فدلّ على أنّ القرينة هي دليله على الحكم.

[24/و]

---

(154) لم يذكر إلا قولًا واحدًا، وهو طلب القرينة. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 290-291.

(155) سورة المؤمنون: 5-6.

(156) سورة النساء: 23.

(157) (ل): [أختان].

(158) (ل): [واحد].

(159) انظر: البيهقي، السنن: 7/ 164.

(160) قارن: البيهقي، السنن: 7/ 163-164.

(161) (ل): [علي].

في العمومين أحدهما يثبت ما في الآخر بقيد

فصل:

فأما العمومان إذا كان أحدهما يتضمن إثبات كل ما يتضمن الآخر بقيد= فإما أن يحمل الأمر فيه على التخيير إن أمكن، أو يطرح أحدهما إذا اقترن 3 بالآخر ترجيح.

فهذا هو الكلام في القرينة المتصلة. فأما القرائن المنفصلة:

في تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة، والسنة بالسنة، والعموم الآحادي بالخبر الآحادي

فصل: 6

اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب والكتاب بالسنة المنقولة بطريقة التواتر، وعلى جواز تخصيص السنة المقطوع بها بالسنة المقطوع بها، وعلى جواز تخصيص العموم المنقول بطريقة الآحاد بالخبر 9 المنقول بطريقة الآحاد.

واختلفوا في جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة المقطوع بها بخبر الواحد؛ فمنهم من أوجب ذلك على كلّ وجه إذا كان الخبر جامعًا 12 للشروط التي عندها يجب العمل به، وهو قول كثير من العلماء. ومنهم من قال: إنّ العام متى كان سليمًا من التخصيص أو مخصوصًا بطريقة الاستثناء فقط= لم يجز تخصيصه بخبر الواحد، وإن كان مخصوصًا بدليل منفصل 15 جاز تخصيصه بخبر الواحد. وفي الفقهاء من منع جواز التخصيص بأخبار الآحاد من كلّ وجه.

والدليل على صحة القول الأول أنّ الدليل الذي دلّ على وجوب العمل 18 بخبر الواحد لم يفصل بين كونه موجبًا لتخصيص عموم أو غيره، فيجب أن يكون دلالة إذا ورد بشروطه وإن أدّى إلى تخصيص القرآن.

في تخصيص العموم بالقياس

مسألة:

اختلفوا في تخصيص العموم بالقياس؛ فمنهم من أوجبه[162]، وهو قول أكثر القائلين بالقياس. ومنهم من منع من ذلك، وهو قول [أبي] علي[163]. وفي الفقهاء من جوَّز تخصيص العموم بالقياس الجلي دون القياس الخفيّ، وعنى بالجلي: ما يظهر شبه الأصل فيه بالفرع، وبالخفي: ما خفي وجه الشبه فيه بين الأصل والفرع. وفي العلماء من فصل فقال: كل عموم دخله تخصيص بقرينة متصلة أو منفصلة= جاز تخصيصه بالقياس، وكل عموم لم يتفق على تخصيصه لم يجز تخصيصه بالقياس.

والدليل على جواز تخصيص العموم بالقياس أن الذي | دلّ على كون القياس حجة لم يفصل بين موضع دون موضع. [24/ظ]

في تخصيص العموم بفعل النبي

مسألة:

اختلفوا في تخصيص العموم بفعل النبي -عليه السلام-؛ فذهب بعض العلماء[164] إلى أنه لا يخصّ به العموم، ويحمل الفعل على أنّه خاص للنبي -عليه السلام-. وذهب بعضهم إلى أنّ العموم يخص بالفعل كما يخصّ بالقول. ومنهم من ذهب إلى أنه لا تخصّ أقواله بأفعاله، وتخص أقواله بأقواله.

والدليل على امتناع جواز التخصيص بالفعل أنّ الفعل والقول إذا تنافيا

(162) = أبو هاشم وأبو الحسن الكرخي؛ لكنهما قالا بالجواز لا الإيجاب. قارن: الهاروني، المجزي: 1/ 219؛ الصيمري، المسائل: 118-119.

(163) = وقول أبي هاشم أولًا. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 219.

(164) = أبو الحسن الكرخي. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 237، 240؛ الصيمري، المسائل: 130.

وجب أن يؤخذ بالأمر الذي هو القول دون الفعل، وألّا يعترض بالفعل على القـول؛ لأنّ القول من حقّه أن يكون متعديًا إلينا، وذلك يقتضي كونه دلالة لنا على الأحكام، وليس كذلك الفعل؛ لأنه لا يتعدّى إلينا ولا يتعلق بنا. 3

ولا يقال: إنّ الدلالة قد دلّت على أنّ أفعاله تتعدّى إلينا، فهي كالقول.

وذلك لأنّ هذا مُسلم في الفعل الذي تجرّد من معارضة، فأما فعل عارضه 6 قول وتنافيا فإنا لا نسلّم أنّ الفعل يتعدّى إلينا في هذا الموضع.

في تخصيص العموم بقول الراوي

مسألة:

اختلفـوا في[165] تخصيـص العموم بقول الراوي؛ فمنهـم[166] من ذهب 9 إلـى أنّ اللفظ العامّ يحمل علـى عمومه، ولا يؤثر قول الراوي ومذهبه فيه، وهـو قول عامّـة أهل العراق. ومنهم مـن قال: يرجع إلـى مذهب الراوي، وإليه ذهب الشـيخ أبو عبد الله[167] -رحمه الله-، واعترض على رواية أبي 12 هريرة أنّ النبي -عليه السلام- قال: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعًا»[168]= بأنّ مذهب أبي هريرة كان جواز الاقتصار على ما دون السبع.

وذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الخبر يحمل لأجل مذهب الراوي على أحد 15

(165) (ل): [أن]. (166) انظر: الصيمري، المسائل: 128.

(167) لـم يذكره الهـاروني ممن قال بهـذا القول، بل من القائليـن بالقول الأول. قـارن: الهاروني، الجوامـع: 14/ ظ. وقد احتج الهاروني للقول الأول بنفس ما احتج به القزويني هنا بقوله: أن الدليل هو الخبر لا قول الراوي واختياره... إلخ. وفي الهاروني، المجزي: 1/ 256 ذكره حاكيًا لمذهب الكرخي، وهو أنه يقول: إن التمسك بظاهر الخبر أولى من الرجوع إلى قول الراوي وحمله عليه. وانظر: الصيمري، المسائل: 230-231.

(168) انظـر: البخـاري، الجامع: كتـاب الوضوء- باب إذا شـرب الكلب في إناء أحدكم فليغسـله سبعًا؛ القشيري، المسند: كتاب الطهارة- باب حكم ولوغ الكلب.

محتمليه؛ فقال في قوله -صلى الله عليه-: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»[169]: إنّ المراد به التفرق بالأبدان، دون الأقوال؛ لأنّ راوي الخبر ابن عمر وكان من مذهبه ذلك. والدليل على فساد هذا القول أنّ الدليل هو الخبر لا قول الراوي واختياره، واختيار الراوي تابع للدليل، ولو جاز العدول عنه لمذهب صحابي آخر غير الراوي= فيؤدّي هذا إلى الاعتراض بمذاهب العلماء والرواة على الأخبار، وهذا لا يجوز.

وأما الشيخ | أبو عبد الله فإنّه قال: إنّ الراوي أعلم بقصد النبي -صلّى الله عليه-، فلولا أنه عرف تخصيصًا وإلا كان لا يُخالف الخبر الذي هو راويه. [25/و]

فصل:

في تخصيص العموم بالعادات

وقد أطلق بعض من صنّف في أصول الفقه[170] أنّ العموم يخص[171] بالعادات. وهذا على هذا الإطلاق خطأ، والصحيح أنّ اللفظ العامّ يخصّ بالعرف في الأقوال، ولا يخصّ بالعرف في الأفعال؛ فعلى هذا إذا قال القائل لغيره: اشتر دابةً، فاشترى كلبًا= كان مخالفًا؛ لأنّ اللفظ وإن كان عامًّا في كلّ ما دبّ إلا أنّ التعارف قد حصل في إطلاق هذا الاسم على الخيل خاصّة دون غيرها، وبمثله لو قال القائل لغيره: اشتر لحمًا، فاشترى لحم الكلب= لم يكن مخالفًا؛ لأنّ الاسم عام في كلّ لحم، والعرف في الفعل خاص في بعض اللحمان، فلم يخصّ العام بالعرف في الفعل[172].

---

(169) انظر: البخاري، الجامع: كتاب البيوع- باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا؛ القشيري، المسند: كتاب البيوع- باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين.

(170) (الزركشي): [أطلق المصنفون في الأصول].

(171) (ل): [يختص].

(172) راجع: الزركشي، البحر: 3/ 396.

في العموم هل يقصر على سببه أم لا؟

مسألة:

اختلف أهل العلم في العموم إذا ورد على سبب هل يجب قصره عليه أو يجب إجراؤه على ظاهره؛ فذهب المحصلون من العلماء[173] إلى أنّه لا يجب قصره عليه، بل يتخطاه ويجرى على عمومه، وهو المحكي عن الشيخ أبي عبد الله[174]، ونصره قاضي القضاة. وقال قوم[175]: يجب قصره على سببه، والمراد بالسبب: ما يدعو إلى ذكر الخطاب المفيد للحكم، وهو: إما أن يكون سؤالًا عن حكم الحادثة، أو حدوث ما يحتاج إلى معرفة حكمه بالخطاب الذي يرد في بيان حكمه إذا كان مفيدًا له ولأحكام أُخر سواه.

ولا خلاف أنّ اللفظ إذا تناول ما لم يُسأل عنه أنه لا يقتصر على سببه، مثاله: ما سئل رسول الله -صلى الله عليه- عن التوضؤ بماء البحر، فقال -صلى الله عليه-: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»[176]، قيل عن جواز الوضوء، وجوابُه أفاد جواز الوضوء وإباحة الأكل من ميتته. وإنما الخلاف في الخطاب الذي يفيد الحكم في غير ما سئل عنه إذا كان من جنس الحكم المسؤول عنه، ومثاله: ما سئل النبي ﷺ عن رجلٍ اشترى عبدًا فاستغله، ثمّ ردّه على بائعه بعيب= هل يجب ردّ الغلة أم لا؟ فقال -صلى الله عليه-: «الخراج بالضمان»[177]؛ فقال المحصلون من العلماء: لا يختصّ اللفظ

(173) = منهم أبو الحسن الكرخي. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 244.

(174) انظر: الهاروني، الجوامع: 12/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 1/ 245.

(175) = نسب القاضي عبد الجبار هذا القول إلى أبي بكر الفارسي. انظر: الجشمي، الشرح: 2/ 299/ ظ.

(176) انظر: أبو داود، السنن: كتاب الطهارة- باب الوضوء بماء البحر؛ الترمذي، الجامع: أبواب الطهارة- باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور.

(177) انظر: أبو داود، السنن: كتاب البيوع- باب فيمن اشترى عبدًا فاستعمله ثم وجد به عيبًا.

بالعبد، بل سائر الأعيان فيه سواء، وظاهر الخبر يقتضي أن استحقاق الخراج
تابع للضمان في الموضع المسؤول عنه وفي غيره من المواضع؛ لأنّ دليل
3 الحكم هو الخطاب دون السبب؛ | إذ السبب لو انفرد عنه وتجرّد الخطاب= [25/ظ]
لدلّ على الحكم، ولو تجرّد السبب عن الخطاب لم يعد شيئًا، فإذا كان
الدليل هو الخطاب وجب أن يمتثل ما يقتضيه ظاهره، ولا يعتبر السبب ولا
6 يقصر اللفظ عليه. فأما قوله -صلى الله عليه- وقد سئل عن جواز الوضوء
بماء البحر: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»، فلا خلاف بين العلماء في أنّه
لا يقتصر على سببه وأنه يتخطى السبب؛ لأنه -صلى الله عليه- بيَّن أحكامًا
9 أُخر ما وقع السؤال عنها، فالظاهر أنه أراد مجاوزة ما سئل عنه.

إن قيل: فإذا لم يقصر اللفظ على السبب، فما الفائدة في نقل السبب؟

قيل له: الفائدة فيه أنا نحكم بأنّ السبب مراد باللفظ قطعًا على وجه
12 لا يجوز تخصيصه من اللفظ بدلالة. وبيان هذا: أنّ قوله ﷺ: «الخراج
بالضمان» معلوم أنه أراد به <أن> غلة العبد تابعة للضمان، ولا يجوز
أن يخصّ العبد بدليل وإن كان يجوز أن يخصّ سائر الأعيان غير العبد
15 بدليل، فيحكم لأجل ذلك الدليل أنّ المراد باللفظ سواه. وجملة هذا أنّ
جواب الرسول -عليه السلام- عن سؤال السائل أو عن[178] حكم الحادثة
الواقعة= لا يخلو من أحد أقسام ثلاثة: إما أن يكون الجواب مطابقًا للسؤال،
18 أو يكون الجواب زائدًا على السؤال، أو يكون الجواب ناقصًا عن السؤال.
فالأول نحو ما سئل -صلى الله عليه- عن المفطر في رمضان فأجاب أنّ
عليه كفارة، فهذا جواب مطابق للسؤال، كأنه قال: على المفطر في رمضان

---

(178) (ل): [غير].

كفارة؛ فيجب قصره على سببه ولا يتخطّاه، ولا يجب على غير المفطر في رمضان كفارة. والقسم الثاني نحو ما سئل النبي -صلى الله عليه- عن 3 التوضؤ بماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»، فسئل عن مسألة فأجاب عن حكمها وحكم مسألة أخرى لم يسأل[179] عنها؛ فلا شبهة أنه لا يقصر <على> سببه، وأنه يتخطى[180] السبب. والقسم الثالث أن يسأل 6 النبي -صلى الله عليه- عن شيئين فيجيب عن أحدهما، وهذا على ضربين: إن كان فيما أجاب تنبيه عما لم يجب والسائل من أهل الاجتهاد= فإنه [26/و] يجوز، وإن لم يكن كذلك لم يجز في خطاب | الرسول ذلك. والأول نحو 9 ما سأله عمر عن القُبلة للصائم فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماءٍ فمججته أكان يضرك؟» فقال: لا، فقال النبي -عليه السلام-: «ففيم إذنْ»[181].

في العموم هل يصير بالتخصيص مجازًا؟

مسألة:

12 اختلف العلماء في العام الذي دخله تخصيص هل يصير مجازًا؛ فمنهم[182] من ذهب إلى أنّه يصير مجازًا على أيّ وجه خصّ. ومنهم من ذهب إلى أنه <لا> يصير مجازًا على أيّ وجهٍ خصّ من دليلٍ متصلٍ 15 أو منفصلٍ. ومنهم[183] من فرق فقال: إن كان التخصيص بلفظ متصلٍ، كالاستثناء والتقييد بصفة وشرط= لم يصر مجازًا، وإن كان التخصيص بلفظ منفصل صار مجازًا.

---

(179) (ل): [يسئل]. (180) (ل): [يتخطاه]. ولعله ضرب على الهاء.

(181) انظر: أبو داود، السنن: كتاب الصيام- باب القبلة للصائم.

(182) = أبو علي وأبو هاشم. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 190.

(183) = أبو الحسن الكرخي. انظر: الجصاص، الفصول: 1/ 245-246؛ الهاروني، المجزي: 1/ 190؛ الصيمري، المسائل: 111.

وقال قاضي القضاة[184]: العموم إذا خصّ صار مجازًا، إلا أن يكون المخصص له تقييدًا[185] بصفة أو شرطٍ. وفرّق -رحمه الله ورضي عنه- بين الاستثناء وبين الصفة والشرط؛ فجعله مجازًا إذا خصّ بالاستثناء، ولم يجعله مجازًا إذا خصّ بالشرط والصفة.

أما إذا خصّ بدليل منفصل فلا شبهة في أنّه يصير مجازًا[186]؛ لأنّ معنى المجاز: ما استعمل في غير ما وضع له، فإذا كان لفظ العموم موضوعًا في اللغة للشمول والاستغراق، واستعمل لا على ما وضع له= كان مجازًا. وأما إذا خصّ بدليل متصل فالأمر مشتبه فيه؛ فإن قيل: صار مجازًا، فوجهُه أنّ اقتران الاستثناء والصفة بلفظ العموم كاقتران دلالة العقل أو دلالة الشرع به، فكما أنّ الدليل العقلي الموجب لتخصيص العموم يصيِّر العموم مجازًا؛ فكذلك اقتران الاستثناء والشرط به. وإن[187] قيل: إنه لا يصير مجازًا، فوجهه أنّ لفظ العموم مع الاستثناء وضع في اللغة ليفيد الحكم في غير ما تناوله الاستثناء، فهو حقيقة فيه لا مجاز. وعلى هذا قال بعض أهل العلم: إنّ قولنا: عشرة إلا واحد، حقيقة في التسعة، قال: فكأن للتسعة حقيقتان: إحداهما قولنا: تسعة، والأخرى قولنا: عشرة إلا واحد[188].

فأما فرق قاضي القضاة بين الشرط والاستثناء فهو أنّ التخصيص بالشرط لا يخرج شيئًا من آحاد العموم، وإنما يخرِج منه حالًا فقط، فلم يصر اللفظ مجازًا بالشرط، وليس كذلك الاستثناء؛ لأنّه يخرج آحاد العموم فيصير الباقي مجازًا.

---

(184) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 283.

(185) (ل): [تقييد].

(186) (ل): [مجاز].

(187) (ل): [إن].

(188) (ل): [واحدة].

في العموم إذا خص هل يصح التعلق بظاهره أم لا؟

[26/ظ]

فصل:

واختلفوا في العموم إذا خصّ | هل يصحّ التعلّق بظاهره بعد التخصيص منه أم لا؛ فقال بعضهم: يصحّ التعلق بظاهره والاستدلال به على أي وجه خص. وقال آخرون[189]: لا يصحّ التعلق بظاهره على أي وجه خصّ. وقال آخرون[190]: إن خصّ بلفظ متصل، كالاستثناء إذا اقترن بلفظ العموم أو ما يجري مجراه= جاز التعلق به، وإن كان منفصلًا لم يصحّ.

وكان الشيخ أبو عبد الله[191] يقول: إن لفظ العموم يُراعى: فإن كان التخصيص الوارد عليه قد ورد على وجه يمنع من استفادة الحكم من ظاهره= لم يصحّ التعلق به، وإن لم يمنع صحّ. فالأول كقوله -سبحانه-: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[192]، عمومه يقتضي أنّ كلّ من سرق تقطع يده، وقد خصّ بمن سرق مالًا مخصوصًا وقدرًا مخصوصًا ومن موضع مخصوص ومن مالِك مخصوص؛ فلا يصحّ التعلق بعموم الآية؛ لأنّ هذا التخصيص يمنع من أن يستفاد الحكم باللفظ؛ لأنّ كلّ من يقطع لا يقطع لأنه سرق، بل يقطع لأنه سرق عشرة دراهم من حرز مالك، واللفظ لا يدلّ على هذا. والثاني كقوله -تعالى-: ﴿فَٱقْتُلُواْ[193] ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[194]، ثمّ خصّ بأهل الحرب دون أهل الكتاب الذين يؤدون الجزية، فهذا يصحّ التعلق بظاهره، لأنّ كلّ من نقتله[195] من المشركين فإنا

(189) = عيسى بن أبان. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 299.

(190) = أبو الحسن الكرخي، ويُحكى عن محمد بن شجاع الثلجي. انظر: الجصاص، الفصول: 1/ 245-246؛ الهاروني، المجزي: 1/ 299؛ الصيمري، المسائل: 111.

(191) انظر: الهاروني، الجوامع: 9/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 1/ 299.

(192) سورة المائدة: 38.

(193) (ل): [اقتلوا].

(194) سورة التوبة: 5.

(195) (ل): [تقتله].

نقتله لأنه مشرك، فاللفظ[196] يكفي في استفادة الحكم.

وقال قاضي القضاة -رحمه الله-: أنّ العموم إذا خصّ نظر: فإن كان
3 يحتاج إلى بيان في معرفة المراد باللفظ= لم يمكن الاستدلال به، ولحق بالمجمل، وإن كان يحتاج إلى مخصص في معرفة ما لم يرد باللفظ ليخرج منه= أمكن الاستدلال به، فالأول كآية السرقة، والثاني كقوله -تعالى-:
6 ﴿فَاقْتُلُوا[197] الْمُشْرِكِينَ﴾[198]. وهذا الذي ذكره -رحمه الله- هو ذاته عقد المذهب وبيان الدلالة[199].

والدليل على أنه يجوز أن يستدل بالعموم على الأحكام مع التخصيص
9 أن | التخصيص لا يمنع من التوصل باللفظ إلى المراد بما عدا المخصص [27/و] كما أن الاستثناء <لا> يمنع من التوصل إلى المراد، فصار كقوله: لفلان عليّ عشرة إلا درهم، أنه يلزم المعترف تسعة ويصير قوله حجة عليه، ولم
12 يكن دخول الاستثناء بمانع من استفادة المراد بالباقي؛ كذلك مسألتنا.

مسألة:

في ورود العام المخصوص شرعًا على المكلف دون التخصيص

اختلف العلماء في العام المخصوص بتخصيص سمعي هل يجوز
15 وروده على المخاطَب من غير أن يبلغه التخصيص؛ فذهب أبو علي[200] -رحمه الله- إلى أنه لا يجوز أن يسمع المكلف العام المخصوص ولا يبلغه التخصيص، وكان يقول: إنّ الله -تعالى- يمنع وصول العام إليه من غير
18 تخصيص، وكذا كان يقول في المنسوخ مع الناسخ[201]. وذهب آخرون[202]

(196) (ل): [باللفظ].
(197) (ل): [اقتلوا].
(198) سورة التوبة: 5.
(199) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 287.
(200) انظر: الهاروني، الجوامع: 15/ ظ.
(201) راجع: الزركشي، البحر: 3/ 35.
(202) انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 41/ و.

إلـى جـواز ذلك وقالوا: يلزم المكلف إذا سـمع العام وجـوَّز التخصيص= أن يتوقـف قـدر مـا يعلم أنـه لو كان هنـاك تخصيـص لبلغه. هـذا قول أبي هاشـم[203]، وجـوَّز أبو علي أن يسـمع المكلـف العام المخصـوص بأدلة العقل وإن لم يعلم السامع أن في أدلة العقل[204] ما يدلّ على تخصيصه[205].

واسـتدل أبـو علي في مسـألة الخلاف بأنّ العـام دليل على الاسـتغراق والشـمول، فلـو خاطبه ولم يـرد به الاسـتغراق، ولم يجعل لـه طريقًا إلى معرفته حال سـماع العام= لكان قد كلّفه ولم يـزح علته، ولكان فيه تلبيس الأدلـة، وهـذا لا يجوز، ولا يلـزم عليه العـام المخصوص بدليـل العقل؛ لأنّ الله -سبحانه- قد جعل له طريقًا إلى معرفة المخصص.

واسـتدل أبو هاشـم فقـال: إن الخطـاب[206] العـام يجـوز أن يرد على المخاطَـب وإن كان مخصوصًـا بدليـل العقل، فيبلغه العـامّ قبل أن يعرف المخاطَـب دليل التخصيص ولا يؤدي ذلك إلى التلبيس؛ فكذلك الخاص الشـرعي. ولأنّ مخاطبة العربـي بالعجمي جائـزة إذا كان هناك من يترجم عنـه، وإن كان <فيه> تأخر البيان عن وقت الخطـاب؛ لكن قد جوِّز القدر الذي يصل إلى مراده.

وقـد ألزَم أبو هاشـم أبا علي إلزامًا ضاق به عنـه الجواب فقال: ما يقول أبـو علـي في العموم الناقـل عما في العقـل وكان العمل به | قـد حضر وقته [27/ظ] وضـاق الوقت عن طلب المخصـص. وكل جواب يذكر عـن هذا الإلزام فهـو ضعيـف، والصحيـح منـه أن يُقـال: إنّ الله لا يُخاطـب المكلّف بعام

(203) انظر: الهاروني، الجوامع: 15/ ظ. (204) (ل): [العلم].

(205) راجع: الزركشي، البحر: 3/ 35.

(206) الكلمة مستغلقة في الأصل، ورسمها كما في الصورة: [illegible]

والمـراد بـه الخصـوص إلا أن يوسـع له في الوقـت قدر ما يتمكـن منه من طلـب المخصص، ولا يُخاطبه ويضيـق الوقت، فلا فرق في هذا الوجه بين المخصص العقلي والشرعي. 3

فصل:

في اللفظ الواحد والعبارة يراد بهما أكثر من معنى في حالة واحدة

لا خـلاف أنّ اللفظ الواحد يجـوز أن يُراد به معنيان متفقان. ولا خلاف أنـه لا يجوز أن يُراد به معـاني متضادة في حالة واحدة، مثل أن يقول لواحد: 6 افعـل، ويريـد به الأمر له والتهديد. واختلفوا في العبـارة الواحدة هل يجوز أن يُـراد بها معنيـان مختلفان أو معنيان أحدهما حقيقـة والآخر مجاز[207]؛ فذهب كثير من الفقهاء[208] إلى أنّه لا يجوز ذلك. وشرط الشيخ أبو عبد الله 9 في ذلـك أن يكون المخاطَب واحدًا والوقـت واحدًا، وكان يقول: لا يجوز أن يُـراد باللمس المـسُّ باليد والجماع؛ لأنّ المسّ صريـحٌ في اللمس باليد كنايـةٌ عن الجمـاع، وكان يقول: لا يجوز أن يُراد بالنّـكاح الجماع والعقد؛ 12 لأنّـه حقيقـة في أحدهمـا مجازٌ في الآخـر، وكان يقول: إنّ قولـه -تعالى-: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾[209]، أريـد بـه الماء المطلـق ونبيذ التمـر، وكان يعتذر عن هذه المسألة بأنّ المائية تجمعهما، وبأنّ نبيذ التمر سمي في الشرع ماء، 15 فاسم الماء يشملهما. وذهب أبو هاشم إلى هذا القول ومنع أن يُراد بالعبارة الواحدة معنيان مختلفان، وذكر في **البغداديات** أنّ الله -تعالى- ذكر «القَرء» وأراد به معنيين مختلفين: أراد به الحيض ممّن يؤدي اجتهاده إليه، والطهر 18

(207) (ل): [مجازا].

(208) = وأبـو هاشـم وأبو الحسـن الكرخـي وأبو عبـد الله البصري. انظـر: الهـاروني، المجزي: 1/ 336. في باب الخلاف في المجمل والمبين، لا في الخلاف في العموم والخصوص.

(209) سورة النساء: 43؛ سورة المائدة: 6.

ممّـن يؤدي اجتهاده إليه؛ فيجـب أن يكون قد تكلّم بلفظ القرء مرتين: أراد في أحدهما الطهر، وفي الأخرى الحيض.

وذهـب عامّة الفقهاء[210] إلى أنّ العبارة الواحدة تصلح لمعاني مختلفة، وإليـه مال قاضي القضاة[211] -رحمـه الله-. والدليل على صحته أنّ اللفظ يصلح للمعنيين وإرادتهما ممكنة ولا مانع، وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما: أنّ اللفظ يصلح لهما، وهذا لا شبهة فيه ولا خلاف.

والثاني: أنّ إرادتهما ممكنة، وهذا واضح؛ لأنا | [28/و] إذا رجعنا إلى أنفسنا رأينا <أنـه> لا تتعذر علينا إرادة معنيين بلفظة واحـدة. وأما التهديد والأمر فلا يجوز أن يُرادا[212] بلفظة واحدة؛ لتنافيهما؛ لأنّ الأمر مفتقر إلى إرادة الآمر للمأمور به، والتهديد يفتقر إلى كراهة المتهدِّد لِـما تناوله اللفظ، ويتنافى أن يكون مريدًا كارهًا في حالة واحدة، وليس كذلك في مسألتنا.



(210) = وحكي ذلك عن ظاهر مذهب أبي علي. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 336.

(211) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 325-326.

(212) (ل): [يرادان].

الكلام في البيان والمبين والمجمل والمفسر:

فصل:

في حد البيان

اختلف العلماء في حد البيان؛ فمنهم من ذهب إلى أنّ البيان: هو إعلام. وقال بعضهم: هو كشف وإيضاح لمعنى الكلام الخفي. وقال بعضهم[213]: هو ما به يتبين الشيء، وهو العلم الحادث. وقال بعضهم: هو ما به يخرج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي. وقد حدّه الشافعي في **رسالته**[214] بأنه اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، وأقلّ ذلك أن يكون بيانًا لمن نزل القرآن بلسانه.

وقال أصحابنا[215]: البيان: هو الأدلة. وهو الصحيح من هذه الأقوال؛ والدليل عليه أنّ الأدلة يطرد استعمال البيان فيها، فيقال: بيَّن الله كذا بكذا، إذا دلّ عليه، ولا فرق بين من يقول: إنّ الله بيَّن الأحكام بقوله وبين من يقول: إنّ الله دلّ على الأحكام بقوله.

وأما الحدّ المحكي عن الشافعي فالقدر المفهوم منه يفسد من وجهين: أحدهما: أن يكون البيان مقصورًا على الخطاب فقط، وألّا تكون أفعال النبي -عليه السلام- بيانًا ولا الإجماع ولا الأدلة العقلية. وهذا معلوم خلافه. والوجه الثاني: أنه حدّ الشيء بنفسه فقال: وأقله أن يكون بيانًا للعربي، ولو عرف ما البيان لما احتيج إلى حدّه، فجرى قوله في الفساد مجرى قول من يقول: حدّ البيان أن يكون بيانًا للعربي.

(213) = أبو عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 373.

(214) انظر: الشافعي، الرسالة: 2/ 56.

(215) = أبو علي وأبو هاشم. انظر: العسكري، الفروق: 83؛ الهاروني، المجزي: 1/ 373.

في حد المجمل والمبين والمفسر

فصل:

فأمـا المراد بالمجمل: فهو مـا يفتقر إلى بيان في معرفة مـا أريد باللفظ.

وقد اعترض بعـض الناس على هذا الحدّ، وزعم أنه ينتقض بالعموم الذي دخله التخصيص؛ لأنه مفتقرٌ إلى البيان وليس هو بمجمل. وهذا غير لازم. والفـرق بيـن المجمل وبيـن العموم الـذي دخله التخصيـص أنّ المجمل مفتقـر إلى البيـان في معرفة | ما أريد بلفظه، والعـام المخصوص مفتقر إلى البيان في معرفة ما لم يرد باللفظ، فهو عكسه سواء. [28/ظ]

فأما المبين: فهو ما احتاج إلى بيان فيعرف المكلف بيانه، وقد يسـتعمل ذلك في اللفظ الذي يسـتغني عن معرفـة المراد به عن دلالة وبيان. وكذلك قولنا: مفسر، يراد به ما احتاج إلى تفسير فاقترن إليه التفسير، وقد يراد به ما يستغني بنفسه عن التفسير.

في أن المعلوم ضرورة لا يحتاج إلى بيان

فصل:

واعلـم أن مـا يعلم ضرورة لا يحتـاج إلى بيان أصـلًا؛ لأنّ كونه معلومًا باضطرار يغني عن بيانه، وما يعلم باستدلال لا بدّ فيه من بيان؛ لأنّه لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة، ولا سبيل إليه إلا بالبيان.

فيما يحتاج إلى بيان

فصل:

ومـا يفتقـر إلى البيان قـد يكون قولًا، وقـد يكون فعلًا، فالقـول مثل أن يقـول صاحب الشـريعة: قد أوجـب الله عليكم عبادة، فلا بـد أن يبين لهم ما تلك العبادة وما صفتها؛ لأنه لا سـبيل لهم إلى اسـتدراك معنى ما أمروا بالفعـل ولا اسـتنباطها من أصـل، بل لا طريـق للمكلف إلـى معرفة تلك العبادة إلا من جهة الرسـول وبيانه. وأمـا الفعل فكقوله -صلى الله عليه-:

«صلـوا كما رأيتموني أصلـي»[216]، ثم وقف -صلى الله عليه- وصلى فقام وركع وسجد وقعد، فلا بد من بيان يقترن به يعلم به أنّ القيام هل كان واجبًا أو ندبًا، وكذلك الركوع والسـجود والقعود؛ ليقع الاقتداء به على حسـبه؛ لأنه لو أداها -صلى الله عليه- على أن القيام واجب وأديناها نحن على أنّ القيام ندبٌ= كنا مخالفين له ولم نكن مقتدين به.

فيما به يصير القول مجملًا

فصل:

وقـد يصيـر القـول مجملًا مـن وجـوه منهـا: أن يأمرهم بعبادة شـرعية ويُسـمّيها باسـم شـرعي، فيقول: صلّوا، وهـم لا يعلمون مـا الصلاة وأنها اسـم لهذه العبادة المخصوصة. ومنها: أن يخاطبهم بما يعرفونه لكنه يعلقه بوقـت مجهـول، فيقول: اذبحوا بقـرة في وقت يتقبلها الله منكـم، فلا بدّ أن يُبيِّـن ما ذلـك الوقت الذي يُصادف فيه القبـول. ومنها: أن يخاطبهم بكلام يعرفـون بـه المراد ثم يصله باسـتثناء مجهول، مثل أن يقـول: أبحت | لكم [29/و] أكل لحـوم الأنعـام إلا ما حرّم الله عليكـم، فلا بدّ أن يُبيِّن مـا الذي حرَّمه؛ ليعرف به المكلف ما الذي أحلّ له.

في البيان هل يقع بالفعل أم لا؟ وهل القول أكشف أم لا؟

مسألة:

ذهب جمهور العلماء إلى أنّ البيان يجوز أن يقع بالفعل كما يقع بالقول. وذهـب بعض المتأخرين إلى أنّ الفعـل لا يصحّ أن يكون بيانًا. ولا خلاف في أنّ القـول يقع به البيان، ولا أعلم خلافًا في الكتابة[217] والإشـارة أنه يقع بهما البيان[218].

---

(216) انظـر: البخاري، الجامع: كتـاب الأذان- باب الأذان للمسـافرين إذا كانوا جماعة والإقامة وكذلك بعرفة وجمع وقول المؤذن الصلاة في الرحال في الليلة الباردة أو المطيرة.

(217) (ل): [الكناية].

(218) راجع: الزركشي، البحر: 3/ 487.

والدليل على أنّ الفعل يقع به البيان أن من يمنع منه لا يخلو من أن يقول: إنّ ذلك لا يصحّ من حيث يستحيل وقوع الإفهام بالفعل كما يصحّ بالقول، أو يقول: إنّ الفعل لا يصحّ أن يتعلق بالقول الذي يحتاج إلى بيان تعلقًا يصحّ أن يكون بيانًا له، أو يقول: متى جعل الفعل بيانًا لم يكن بدٌّ من قول آخر، نحو قوله -صلى الله عليه-: «صلوا كما رأيتموني»، و«خذوا عني مناسككم»[219]. وهذا يقتضي أن يكون البيان واقعًا بالقول. والوجه الأول ظاهر الفساد؛ لأنّ إفهام الغير يمكن بالفعل كما يمكن بالقول، ألا ترى أن بالكتابة[220] يقع الإفهام وهو فعل. وأما الثاني فإنّ البيان يقع بالفعل، لكن القول يبين وجه التعلق بين الفعل وبين ما هو بيان له. وأما الثالث فقد يجوز أن يبين القول بالفعل من غير أن يقول: هذا بيان له، مثل أن يقول النبي -صلى الله عليه-: إنّ الله قد ألزمكم عبادة تؤدونها قيامًا وقعودًا تصحّ بالتكبير، ويقول: الله أكبر، ويصلي؛ فيعلم المكلف أنّ ما فعله الرسول بيان[221] لتلك العبادة المأمور بهما؛ مع علمهم بأنّ البيان لا يتأخر عن وقت الخطاب.

واختلف القائلون بأنّ الفعل يجوز أن يكون بيانًا كما أنّ القول يجوز أن يكون بيانًا هل القول أكشف من الفعل وأقوى في كونه بيانًا أم الفعل؛ فقال بعضهم: القول أكشف؛ لأنّ القول يستقلّ بنفسه في كونه بيانًا، والفعل يفتقر إلى القول حتى يصير بيانًا؛ لأنه إذا قال الرسول: قد أمركم الله بالصلاة، ثمّ قام يُصلّي= لم يعرف المشاهِد له أنّ ذلك الذي يفعله الرسول هو الذي أمر الله به أم عبادة أخرى مستأنفة إلا أن يقول الرسول: قد أمركم الله

(219) انظر: القشيري، المسند: كتاب الحج- باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا وبيان قوله ﷺ: «لتأخوذوا عني مناسككم»؛ النسائي، المجتبى: كتاب مناسك الحج- الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم.

(220) (ل): [بالكناية]. (221) (ل): [بيانا].

بعبادة | سماها صلاة وهذه صفتها، ثم يقوم ويصلي. وقال بعضهم: بل [29/ظ]
الفعل أكشف؛ لأنه ينبئ عن صفة المبين مشاهدة والقول إخباره عن صفته،
3 والعيان أقوى من الخبر، ولو أنّ معلِّمًا قال للصبي: اكتب النون كالهلال في
أول ليلته= لم يتبين للصبي بهذا القول مثل ما يتبين به إذا مثَّله المعلم وكتبه.
ولهذه الجملة توضأ رسول الله ﷺ بسؤر القط بيانًا للجواز، وكان أقوى في
6 البيان من قوله -عليه السلام-: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[222].

مسألة:

في تأخير البيان عن وقت الخطاب وعن وقت الحاجة

اختلف أهل العلم في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب؛ فقال
9 بعضهم: يجوز ذلك إلى وقت الحاجة، سواء كان الخطاب عامًّا أريد به
الخاص أو كان مجملًا لا يعرف المراد به أصلًا. وقال بعضهم: لا يجوز
تأخير البيان عن الخطاب، سواء كان الخطاب المحتاج إلى بيانه عامًّا أو
12 مجملًا، وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين، وإليه ذهب الشيخان
أبو علي وأبو هاشم[223]، ونصره قاضي القضاة[224] -رحمه الله-. وقال
آخرون: إنّ الخطاب إذا كان عامًّا لا يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة،
15 وهو قول الكرخي[225]، ونصره قاضي القضاة في بعض كتبه. ولا خلاف أنّ
تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

أما تأخير البيان عن وقت الحاجة فإنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق؛ من
18 حيث كلف ما لم يجعل له سبيلًا إلى معرفة ما كُلف في حالة التكليف.

---

(222) انظر: أبو داود، السنن: كتاب الطهارة- باب سؤر الهرة؛ الترمذي، الجامع: أبواب الطهارة- باب ما جاء في سؤر الهرة.

(223) انظر الهاروني، المجزي: 1/ 340-341.

(224) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 65؛ ابن متويه، المجموع: 4/ 39/ ظ، 4/ 40/ و.

(225) انظر: الجصاص، الفصول: 2/ 48؛ الصيمري، المسائل: 159.

وأما الدليل على أنّ تأخير البيان عن وقت الخطاب غير جائز أنّ الخطاب إذا كان المقصود به إفهام المخاطب أمرًا يستفيد منه ممتثله، فمتى خوطب به على وجه لا يتمكن معه من الوقوف على المراد كان الخطاب قبيحًا؛ من حيث يجري مجرى العبث في الوجه المقصود، ألا ترى أن من قصد إفهام الغير بخطابه وهو لا يعلم إلا لغة العرب فقط، فخاطبه بلغة الزنج= كان عابثًا، فإذا كان القول بجواز تأخير البيان عن الخطاب يؤدي إلى أن يجعل بعض كلام الله عبثًا= وجب القول بفساده.

[30/و] وأما الفصل بين الخطاب العام وبين المجمل | فظاهر؛ لأن العام ظاهره دلالة على كون ما وضع له داخلًا تحت اللفظ، فلو خاطب الله ولم يرد به ظاهره ولا دل عليه= كان جاريًا مجرى تلبيس الأدلة ومغريًا له بالجهل؛ من حيث خاطب بشيء وأراد غير ظاهره ولم يُبيّن له. وأما المجمل فلا ظاهر له، فلا يؤدي إلى اعتقاد السامع فيه الجهل. ومثاله: أنّ السامع[226] إذا سمع قول الله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[227]، جاز عند هذا القائل تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحصاد، فالسامع يعتقد وجوب حقٍّ ما يوم الحصاد ولا يعتقد ما ذلك الحق، فلا يؤدي إلى الجهل. وليس كذلك إذا قال: ﴿فَٱقْتُلُواْ[228] ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[229]، وهو يريد بعض المشركين ولم يبين له؛ لأنّ السامع يعتقد وجوب قتل كلّهم وليس ذلك بمراد، فيكون معتقدًا للجهل.

وقد استدل بعض من يرى تأخير البيان عن الخطاب بما روي[230] أنه لما

---

(226) (ل): [الشامع].

(227) سورة الأنعام: 141.

(228) (ل): [اقتلوا].

(229) سورة التوبة: 5.

(230) انظر: الطبري، الجامع: 16/ 417-418.

نزل قوله -تعالى-: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾[231]، قال عبد الله بن الزبعرى: أنا أخصم اليوم محمدًا، ثم جاء إليه فقال: يا محمد، أليس قد عُبدت الملائكة وعُبد المسيح، فكيف تكون الملائكة والمسيح حصب جهنم؟ فأنزل الله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[232]، وهذا تأخير البيان عن الخطاب؛ لأنّ قوله -سبحانه-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ﴾، نزل بعد اعتراض ابن الزبعرى.

والجواب: أنّ هذا تأخير التبيين، لا تأخير البيان، وما عنى الله -تعالى- الملائكةَ ولا المسيح؛ ولذلك قال: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾، ولو عنى الملائكة أو المسيح لقال: إنكم ومن تعبدون؛ لأن لفظة «من» يعبر به عن جنس ما يعقل، ولفظة «ما» يعبر به عن جنس ما لا يعقل؛ فلم تتناول الآية إلا ما لا يعقل.

مسألة:

في التعلق بظاهر لفظ التحليل والتحريم المعلقين بالأعيان

اختلفوا في لفظ التحليل والتحريم إذا عُلقا بالأعيان هل يصح التعلق بظاهره، كقوله -تعالى-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾[233]، وكقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ﴾[234]؛ فقال بعضهم[235]: يجوز التعلق بظاهره. | وقال الشيخ أبو عبد الله[236]: إنه لا يجوز التعلق بظاهره وألحقه بالمجمل، واستدل على ذلك بأنّ الأعيان [30/ ظ]

(231) سورة الأنبياء: 98.
(232) سورة الأنبياء: 101.
(233) سورة المائدة: 3.
(234) سورة النساء: 23.
(235) = هو الذي يقتضيه كلام أبي علي وأبي هاشم. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 315.
(236) انظر: الهاروني، الجوامع: 16/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 1/ 315.

لا يصحّ أن يتناولها التحليل والتحريم؛ لوجهين: أحدهما: أنها أجسام، والأجسام لا تدخل تحت قُدَرنا ولا يصح منا فعلها، فيستحيل أن يحرم علينا فعلها أو يباح لنا فعلها. والثاني: أنها موجودة والموجود لا يصحّ الأمر به. فإذنْ يجب القول بأنّه مجمل؛ لأنّ المراد به: إني حرمت عليكم التصرف في الميتة، والتصرف غير مذكور، ولأنّه ليس بعض ما يصحّ أن يفعل فيه بأولى من البعض.

في التعلق بظاهر خطاب دخله حرف النفي بفعل قد علم وجوده

مسألة:

اختلفوا في الخطاب إذا دخله حرف النفي بفعلٍ قد علم وجوده هل يصحّ التعلق بظاهره أو يكون مجملًا، وذلك كنحو قوله -صلى الله عليه-: «لا نكاح إلا بولي» و: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[237]؛ فالمحكي عن الكرخي[238] -رحمه الله- وغيره أنّ التعلق بظاهره لا يجوز. وقال بعضهم: يجوز الاستدلال به.

والدليل على منع التعلق به أنّ حرف «لا» إذا دخل على الفعل اقتضى نفي الفعل، فإذا كان الفعل موجودًا مشاهدًا فإنه لا بدّ أن يحمل على نفي الحكم، والحكم غير مذكور؛ فإذنْ يحتاج في معرفة المراد إلى معنى سِوى اللفظ، فيلحق بالمجمل. فعلى هذا لا يصحّ الاستدلال بقوله: «لا نكاح إلا بولي»[239].

---

(237) انظر: البخاري، الجامع: كتاب الأذان- باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر وما يجهر فيه وما يخافت؛ القشيري، المسند: كتاب الصلاة- باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وإنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قرأ ما تيسر له من غيرها.

(238) انظر: الهاروني، الجوامع: 17/ و.

(239) انظر: أبو داود، السنن: كتاب النكاح- باب في الولي؛ الترمذي، الجامع: أبواب النكاح- باب ما جاء لا نكاح إلا بولي.

ولا يقال: إن نفي الحكم إذا كان مرادًا فيجب أن يحمل على نفي كلّ حكم.

وذلك لأنّه ليس بعض الأحكام بأن ينفى بأحقّ من بعضٍ، فلا يمكن
3 حمله على <النفي>؛ لأنها تتنافى، ألا ترى أنّ نفي الفضيلة يقتضي الإجزاء
وألّا يكون فاضلًا، ونفي الإجزاء ينافيه.

فصل:

في التعلق بظاهر قول النبي: الأعمال بالنيات

6 واختلفوا في قوله -صلى الله عليه-: «الأعمال بالنيات»(240)؛ فذهب
بعضهم إلى أنّ التعلق بظاهره جائز، واستدلّ به على وجوب النيّة في الوضوء؛
لأنه عمل. وقال بعضهم(241): إنه مجمل لا يصحّ التعلق بظاهره؛ لأنّ ظاهره
9 يقتضي أن يصير العمل عملًا بالنية، ونحن نعلم خلافه؛ فإذنْ المراد الحكم،
كأنه قال: حكم الأعمال بالنيات، والحكم غير مذكور. وقد قال بعض أهل
العلم: | إن قوله -تعالى-: ﴿فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾(242) مجمل؛ لأنّ لفظ [31/و]
12 اليد يتناول على الحقيقة أشياء مختلفة؛ فهو عبارة في الحقيقة عن أطراف
الأصابع، والكفّ إلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، وليس حملها
على بعض محتملاتها بأولى من حملها على بعض؛ فتلحق بالمجمل.
15 وأما قوله -تعالى-: ﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾(243)،
فمبين بدخول الغاية عليه. وأما قوله: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾(244)، فقد قال

(240) انظر: البخاري، الجامع: كتاب بدء الوحي- باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول ﷺ؛ القشيري، المسند: كتاب الإمارة- باب قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنية» وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال.

(241) = قال به كثير من متكلمي المعتزلة. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 325.

(242) سورة المائدة: 38.

(243) سورة المائدة: 6.

(244) سورة المائدة: 6.

بعضهـم: إنه مجمل؛ لأنّ الباء تقتضي التبعيـض، وذلك البعض غير مبين. وقـال آخرون: إن الباء للإلصـاق دون التبعيض، والرأس عبارة عن العضو بمجموعه، فأفادت الآية مسح كلّ الرأس. 3

في المعلوم بفحوى الخطاب هل يكفي ظاهر اللفظ في معرفته أم لا؟

مسألة:

ذهب جمهور العلماء إلى أنّ <ما> يعلم بالفحوى[245] مستفاد من ظاهر اللفظ، وفي الفقهاء من ذهب إلى أنّ المستفاد من اللفظ= المذكور فقط، وما 6 عـداه لا يعلم إلا أن يلحق به بضرب من الاسـتدلال، مثاله قوله -تعالى-: ﴿فَلَا[246] تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[247]؛ فقال الجمهور: إن المنع من الضرب مستفاد من اللفظ. وقال آخرون: بل هو مستفاد من الاستدلال. 9

والدليـل على صحة قول الجمهور أنّ العارف بلغة العرب وطريقتهم في كلامهم إذا سمع قائلًا يقول لغيره: لا تقطب في وجه فلان ولا تقل له أف= يعلم أنه ينهاه بهذا القول عن الضرب والشتم. يبين صحة هذا أنه لو قال: لا 12 تقل له أف، ولكن اشتمه واضربه= عدّ مناقضًا وهاذيًا.

وفي الفقهـاء مـن قـال: إنّ النهي عن الضـرب لو ورد صريحًـا فقال: لا تضـرب أباك= لم يكن أبلغ من النهي المعلوم بفحوى قوله: ﴿فَلَا[248] تَقُل 15 لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[249].



(245) (ل): [بالفحوي].

(246) (ل): [ولا].

(247) سورة الإسراء: 23.

(248) (ل): [ولا].

(249) سورة الإسراء: 23.

الخلاف في الناسخ والمنسوخ:

فصل:

في معنى النسخ في أصل اللغة

اختلف الناس في أنّ قولنا: نسخ، ما الذي يفيده في اللغة حقيقة؛ فقال بعضهم: يفيد النقل، كقولهم: نسخت ما في الكتاب، بمعنى نقلته. وقال بعضهم: يفيد الإزالة، كقولهم: نسخت الريح آثارهم. وقال اللبَّاد من أصحاب قاضي القضاة: هو مجاز في النقل؛ لأنّ ما في الكتاب باقي بحاله لم ينقله الكاتب، وإنما أثبت مثله في موضع آخر، وإذا كان مجازًا في النقل وجب أن يكون حقيقة <في> الإزالة؛ | لأنّ العرب لا تضع مجازًا لا [31/ظ] حقيقة له، ألا ترى أن قولهم: حمار، هو مجاز في البليد وحقيقة في البهيمة المخصوصة، وقولهم: أسد، مجاز في الشجاع وحقيقة في السبع.

وقال أبو القاسم البستي: هو[250] مجاز في الإزالة أيضًا؛ لأنّ الريح ما أزالت آثارهم، وإنما الله المزيل.

والجواب عنه: أنّ الأسامي لا تتبع المعاني الصحيحة، وإنما تتبع اعتقاد الواضع، والعرب اعتقدت في الريح أنها[251] المزيل؛ فلذلك قالت: نسخت الريح آثارهم، فأضافت الإزالة إلى الريح، وهذا كما نقول في تسميتهم الأصنام آلهة؛ لما اعتقدوا فيها أنّها تستحق العبادة، فأصابوا في الاسم وأخطأوا في الاعتقاد.

مسألة:

في حد النسخ

اختلف المتكلمون في حدّ النسخ وفائدته؛ فقال بعضهم: هو الدليل

---

(250) (ل): [في].

(251) (ل): [أنه].

الموجب لانقطاع الحكم الذي كان يجوز ويتوهم استقراره. وقال آخرون: هو النصّ الموجب لرفع الحكم عن المكلف في الثاني بعدما أوجب النص الأول ثبوته. وقال شيوخ المعتزلة ما حرره قاضي القضاة، وهو أنه النص الدّال على أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ الأول زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه. وذكر البصري الصغير[252] أنه قول صادر عن الله أو[253] منقول عن رسوله أو فعل منقول عن رسوله يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنصّ صادر عن الله أو بنص أو فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا[254].

والذي اختاره قاضي القضاة هو الحدّ الصحيح، وما عداه ظاهر الفساد. أمّا الحدّ الذي ذكر فيه الاستقرار، فالمستقرّ: هو الواقع، والواقع لا يصحّ رفعه وإزالته. وإن أراد بالمستقرّ أنه كان مرادًا فيخرج بالنسخ من كونه مرادًا. فهذا البداء بعينه. والحدّ الثاني لا يصحّ؛ لأنه يبطل بالعجز والموت.

قال البصري معترضًا الحدّ الذي ذكره قاضي القضاة[255]: إنّ الحد من حقه أن يدخل | فيه جميع المحدود، وزعم أنّ هذا الحد يخرج منه أخبار [32/و] الآحاد؛ لأنه ليس بدليلٍ، وأفعالُ النبي ﷺ؛ لأنه ليس بنصٍّ، وزعم أنه يبطل مع ذلك بالعجز.

---

(252) = أبو الحسين البصري.

(253) (ل): [أن].

(254) ما ذكره القزويني هو حد الطريق الناسخ عند أبي الحسين البصري، وأما حد النسخ فقد حده بقوله: «هو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله. وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا». البصري، المعتمد: 1/ 396-397.

(255) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 396.

وهـذا جـرى منه علـى طريقته في التسـرع[256] إلى الاعـتراض، أما خبر الواحد فهو دليل يؤدي إلى العلم ويوجب العمل، لكنه ليس بدليل مقطوع بـه. وأمـا أفعـال النبي -صلـى الله عليه- فلا توجب النسـخ أصـلًا، وإنما الموجب للنسـخ القول الدالّ علـى أنّ أفعاله لا تختصه بـل تتعداه، ولولا هـذا القول لكانت أفعاله لا تلزم أمته، بل تختصه ﷺ. وأما العجز فلا يلزم علـى الحدّ؛ لقولنا: إنه النص الـدّال، والعجز ليس بنص، فكيف يلزم. وإذا صـحّ الحدّ الذي ذكـره قاضي القضاة بطـل ما ذكره البصـري وطوّله وزاد فيه الأفعال.

في حسن نسخ الشرائع

مسألة:

اتفق علماء المسـلمين على حسن نسـخ الشرائع، ووافقهم المحصلون من اليهود الذين خالطوا المعتزلة واستأنسوا بقراءة كتبهم. وقال الباقون[257] من اليهود: لا يجوز النسخ، ثم اختلفوا فزعمت طائفة منهم أنّ العقل يمنع منه؛ لأنه يؤدي إلى البداء، والبداء على الله لا يجوز، وذهب آخرون إلى أنّ الشرع يمنع منه.

والدليل على حسـن نسخ الشـرائع أنه لا يمتنع أن يكون الفعل مصلحة في وقت ومفسـدة في وقت آخر كما يجوز أن يكون مصلحة لواحدٍ ومفسدة لآخـر، فكمـا وجب تعريفنـا كونـه مصلحة في الوقـت الذي هـو مصلحة فيـه؛ فكذلك يجـب النهي عنـه في الوقت الذي هو مفسـدة فيـه، وهذا هو القول بالنسخ.

(256) (ل): [الشرع].

(257) ويحتمل أن تكون: [النافون].

ويقال للمانعين من النسخ عقلًا: ما تقولون في شريعة آدم -عليه السلام- هل هو موافق لكل شريعة موسى -عليه السلام- أم بينهما فرق؟ فإن قالوا: هو موافق له -وليس[258] هو كذلك- قيل لهم: فيجب أن تكون الشريعة مضافة إلى آدم -عليه السلام-؛ لأنها معلومة من جهته. وإن قالوا: إن بين الشريعتين فرقًا[259]، فقد اعترفوا بالنسخ ودخلوا فيما هربوا منه، ولأنه لا شبهة أنه قد كان في شريعة آدم -عليه السلام- جواز تزويج الأخ بأخته التي لم تولد[260] معه في بطن واحدٍ، وهذا محظور في شريعة موسى -عليه السلام-، فإن كان النسخ بداء | فقد جوزوا البداء على الله -تعالى-، وإن لم يؤد إلى البداء فما لهم امتنعوا من النسخ بعده؟! [32/ظ]

فأما الأمر المقيد بلفظ التأبيد ففي متكلمي المسلمين من ذهب إلى أنّ الأمر متى ورد مقرونًا بلفظ التأبيد= لم يجز ورود النسخ عليه، وإليه ذهب بعض اليهود. وعند جمهور العلماء لا فصل بين الأمر المطلق والمقيد بالتأبيد في جواز نسخه متى ورد الناسخ من طريق مثله. والدليل على هذا القول أنّ الأمر المطلق والمقيد بالتأبيد يشتركان في أنّ كلّ واحد منهما لا يفيد الدَّوام ولا يقتضيه عقلًا ولا عرفًا؛ لأنّ العقل قد دل على انقطاع التكليف بالموت وغيره، ومع ذلك فهو مشروط بالإمكان وزوال الموانع؛ فعلى هذا يكون قوله: تمسكوا بهذا الأمر أبدًا، معناه: تمسكوا به أبدًا ما دامت مصلحة لكم؛ ولهذا إذا قال الحاكم لصاحب الحقّ: لازم غريمك أبدًا، معناه: أبدًا ما دام الحق في ذمّته.

فأما من منع من ذلك فقد ذهب إلى أنّه لو جاز ورود النسخ على الأمر المقيّد بلفظ التأبيد= لم يكن لنا طريق إلى العلم بدوام شرعنا.

---

(258) (ل): [فليس].
(259) (ل): [فرق].
(260) (ل): [تلد].

والجواب: أن لنا طريقًا[261] إلى ذلك، وهو أن يقال لنا: إن هذه العبادة واجبة عليكم ومصلحة لكم لا تزول عنكم إلا بزوال التكليف جملة، ولا يتغير حال هذه الشريعة في المستقبل، فأما شرعنا فإنا علمنا دوامه اضطرارًا من دين النبي ﷺ وأنه لا نبي بعده، وكذلك تعلمه اليهود من ديننا لاختلاطهم بنا.

مسألة:

في جواز النسخ ووقوعه في شريعتنا

ذهب جمهور العلماء إلى جواز النسخ ووقوعه في شريعتنا، وخالفهم أبو مسلم ابن بحر الأصفهاني من متأخري المعتزلة فقال: لم يقع النسخ في الشريعة. وهذا قول تردّه الأخبار ويدفعه الإجماع، ومعلوم من شرعنا حالُ القبلة ووجوب التوجه كان إلى بيت المقدس، ثم وجوب التوجه إلى البيت الحرام ونسخ التوجه إلى بيت المقدس، وقد كان الله -تعالى- أوجب في ابتداء الحروب أن يثبت الواحد للعشرة، ثم رخّص فيه | [33/و] وأمر أن يثبت الواحد للاثنين، وكذلك أمر الله -تعالى- في الزانيين أن يؤذيا[262]، ثم نسخ ذلك بحبسهما في البيوت، ثم نسخ ذلك بالجلد.

فأما أبو مسلم فإن كان يمتنع من الاسم ويقول: إني عرفت بالأمر الأول أنه لا يثبت ولا يدوم إلا ما دام الفعل مصلحة لي، فإذا تغيرت المصلحة وورد النهي لم يكن نسخًا؛ لأنّ هذا معلوم بالأمر الأول. فإن قال هذا فالخلاف معه في الاسم، ويلزمه ألّا يجعل شرعنا ناسخًا لشرع من تقدم. فأما أن يمنع من ورود النهي عقيب ورود الأمر فالخلاف معه في المعنى، وما قدمناه من الدلالة كافٍ في إبطال قوله.

---

(261) (ل): [طريق].

(262) (ل): [يؤذيان].

في جواز ورود النسخ في الأخبار

مسألة:

اختلف الناس في جواز ورود النسخ في الأخبار؛ فذهب كثير من أهل العلم[263] إلى المنع منه، وذهب الشيخ أبو عبد الله البصري[264] إلى أنّ الأخبار كالأوامر والنواهي[265] في جواز ورود النسخ عليهما، وبه قال قاضي القضاة[266]. وذكر الشريف أبو طالب الهاروني[267] -رحمه الله- أنّ فوائد الأخبار على ضربين: منه ما لا يتغير؛ كالإخبار بقبح الظلم وحسن الإنعام ووجوب شكر المنعم ووجوب رد الوديعة، فهذا لا يجوز ورود النسخ عليه. ومنه ما يتغير، وهو أن يتضمن أحكامًا مستقبلة أو أحكامًا ماضية، وكلاهما يدخل النسخ على الإخبار به[268]. والدليل على ذلك أنّ المخبَر إذا تغير حاله جاز أن يُتعبد المكلف بأن يخبَر عنه بما يُعبِّر عن حاله ويُنهى عما تقدم تعبُّده من الإخبار عنه بخلاف ما صار إليه، كما أن المأمور به إذا تغير حاله في باب المصلحة جاز أن يُتعبد المكلف بنهيه بعد أن كان مأمورًا بمثله. بيان هذا أن زيدًا إذا كان مؤمنًا جاز أن يرد التعبد بالإخبار عنه، فإن تغير حاله وصار كافرًا جاز ورود التعبد بالنهي عن الإخبار بكونه مؤمنًا والتعبد بالإخبار بكونه كافرًا؛ فيكون الخبر الثاني ناسخًا للأول. وليس الخلاف في أن يخبر الله -تعالى- أن زيدًا كفر ثم يقول بعد ذلك: إنه لم يكفر؛ لأنّ هذا ليس بنسخ، وإنما هو تكذيب للخبر الأول، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

---

(263) = أبو علي وأبو هاشم. انظر: العسكري، الفروق: 48؛ الهاروني، المجزي: 1/ 390.

(264) انظر: العسكري، الفروق: 48-49؛ الهاروني، الجوامع: 20/ ظ؛ والهاروني، المجزي: 1/ 390، دون التفصيل المذكور: أنها كالأوامر والنواهي ... إلخ.

(265) (ل): [والنواحي].

(266) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 419.

(267) (ل): [الهروي].

(268) لم نجد هذا التفصيل في كتابي الهاروني. انظر: البصري، المعتمد: 1/ 419.

في نسخ الشيء قبل وقت فعله

مسألة:

[33/ظ] | ذهب كثير من العلماء إلى أن نسخ الشيء قبل وقت فعله لا يجوز وروده، وهو قول أكثر العراقيين(269)، وإليه ذهب شيوخ المتكلمين. وذهب بعضهم إلى جواز ذلك.

والدليل على القول الأول أن وقوع النسخ قبل إمكان فعله يؤدي إلى أن يكون المأمور به هو المنهي عنه على وجه واحد؛ وذلك يؤدي إلى جواز البداء على الله، ولا يجوز أن يفعل الله -تعالى- ما يدلّ على أنه قد بدا له؛ فثبت أن ورود النسخ على هذا الحدّ غير جائز.

فأما الشبهة التي أدّت هذا القائل إلى تجويز النسخ قبل وقت الفعل= هو ما روي في قصة إبراهيم -عليه السلام- لما أمره الله بذبح ولده، فلما أضجعه وأخذ المدية ليذبحه نهي عنه. وهذا لا دلالة لهم فيه؛ لأنّ هذا ليس نسخ الشيء قبل فعله، وغير بعيد أيضًا أن يكون قد أُمر بما أتى به من أوائل الذبح، لا بالذبح نفسه.

في نسخ الشيء قبل فعله

فصل:

من الناس من ظنّ أن النسخ قبل وقت الفعل يجري مجرى النسخ قبل الفعل؛ فمنع منه. وهذا غلط؛ لأنّ النسخ قبل الفعل جائز. والدليل عليه أنّ المكلف إذا تُعبِّد بفعل من الأفعال لتعلق مصلحته به، ثم علم الباري -سبحانه- أن مصلحته قد تغيّرت في ذلك وصارت مفسدة= وجب أن يرفع الحكيم تكليف ذلك الفعل عنه، سواء كان المكلف قد أطاع في ذلك أو عصى؛ إذ النسخ موقوف على مصالح المكلفين، لا على طاعاتهم ومعاصيهم.

---

(269) انظر: الجصاص، الفصول: 2/ 229-230.

في الزيادة في الحكم هل تقتضي النسخ أم لا؟

مسألة:

اختلف العلماء في الزيادة في الحكم هل تقتضي نسخ المزيد عليه أم لا؛ فقال بعضهم[270]: الزيادة في الحكم لا توجب نسخ المزيد عليه بكل حال. ولم يذهب إلى هذا القول من له تحصيل من العلماء. وقال بعضهم: إن أفاد النصّ الأول خلاف ما أفادته الزيادة من جهة دليل الخطاب أو الشرط المتصل بالنصّ= كانت الزيادة نسخًا، مثل أن يقول: ليس في كبار الغنم زكاة، ثم يقول: ولا في صغار الغنم زكاة، فهذا نسخ؛ لأنّ النصّ الأول أفاد نفي الزكاة عن الكبار بنطقه وأفاد إيجاب الزكاة في الصغار بدليله، | [34/و] والنص الثاني أفاد نفي الزكاة في الصغار وقد أفاد الأول إيجابه بدليله. وإلى هذا القول ذهبت طائفة من أصحاب الشافعي وأكثر القائلين بدليل الخطاب. وفصل بعضهم أحوال الزيادة فقال: إن غيرت حكم المزيد أوجبت النسخ، وإن لم تغير حكم المزيد عليه لم توجب النسخ. وإلى هذا ذهب الكرخي[271]، ونصره الشيخ أبو عبد الله[272]، وزاد قاضي القضاة[273] على هذا ففصل أحوال التغيير فقال: إن كانت الزيادة تغير حكم المزيد عليه على وجه لو فعل المزيد عليه من دون هذه الزيادة كان كلا فعل ووجب استئنافه= فإنّ هذه الزيادة توجب النسخ، فإن كان لا يغير حكم المزيد عليه على وجه يصير وجوده كعدمه، وإنما يوجب ضمّ هذه الزيادة إليه= فإنه لا يكون نسخًا.

---

(270) انظر: الشيرازي، الشرح: 1/ 519.

(271) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 437.

(272) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 50؛ الهاروني، الجوامع: 23/ و.

(273) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 438.

فحصل من هذه الجملة أن أبا علي وأبا هاشم[274] لم يجعلا الزيادة نسخًا وإن غيرت حكم المزيد عليه، وإنما جعلا الزيادة تكليفًا آخر مضمومًا إلى الحكم الأول، فهذا كإيجاب عبادة بعد إيجاب أخرى. وقال الباقون: الزيادة في النصّ نسخ، ثم اختلفوا؛ فاعتبر من لا تحصيل له مجردَ الزيادة، واعتبر الكرخي زيادة مخصوصة، وهي أن تكون مغيِّرة لحكم المزيد عليه، واعتبر قاضي القضاة تغييرًا مخصوصًا، وهو أن يجعل وجود المزيد عليه من دون الزيادة كلا وجود. فعلى هذا إذا أوجب الله -تعالى- عبادة هي صلاة، ثم أوجب صوم يوم أو صدقة صاع من تمر= لم يكن الثاني نسخًا عند الجميع؛ لأنّ الأمر الثاني تعلق بغير ما تعلق به الأمر الأول، فلا يوجب النسخ.

فأما إن أوجب الله -تعالى- خمس صلوات في اليوم والليلة، ثم زاد عليهم صلاة سادسة= فعلى مذهب من اعتبر مجرد الزيادة فقط جعله نسخًا للصلوات الخمس، وعلى قول الكرخي وقاضي القضاة ليس بنسخ؛ لأنّ الصلاة السادسة لم تُغيّر حكم الصلوات الخمس[275]، وإنما أوجبت ضمّ السادسة إليها، فهي كإيجاب عبادة أخرى من غير جنس الصلاة.

| فأما إن أوجب الله -تعالى- على شارب الخمر جلد أربعين، ثم زاد عليه عشرًا فجعله خمسين= اختلفوا فيه أيضًا؛ فقال الكرخي: زيادة العشر على الأربعين ناسخة للأربعين؛ لأنّها زيادة غيّرت حكم المزيد عليه، ألا ترى أنه كان يجب من قبل هذه الزيادة الاقتصار على الأربعين والآن تجب مجاوزته، وكان قبل هذه الزيادة الأربعين كل حدّ الشارب والآن هو بعض حدّه. وقال قاضي القضاة: ليست هذه الزيادة بناسخة؛ لأنها وإن غيّرت حكم [34/ظ]

(274) لم يذكر قولهما في أول المسألة. انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 50.

(275) (ل): [الخمسة].

المزيد عليه على ما ذكره الكرخي، إلا أنها لم تجعل وجوده كعدمه، ألا ترى أنه لو أتى بالأربعين من دون هذه الزيادة ثبت حكم الأربعين، ولم يكن وجوده كعدمه، بل وجب ضمّ العشرة إليه فقط ولم يجب استئناف الأربعين. 3

فأما إن أوجب الله على المكلف ركعتين، ثم زاد عليه ركعة أخرى بتسليمة واحدة= فإن هذا يوجب النسخ عند الكلّ: أما على قول من اعتبر مجرد الزيادة فلا شبهة، وأما على قول الكرخي فظاهر؛ لأنها زيادة مغيرة 6 لحكم المزيد عليه، وأما على قول قاضي القضاة فلأنها زيادة غيرت حكم المزيد عليه على وجه لو أتى بالمزيد عليه من دونها= كان وجوده كعدمه، ألا ترى أنه لو اقتصر[276] على ركعتين من دون الثالثة وجب عليه استئنافها 9 ليأتي بثلاث ركعات؛ فلذلك كانت الزيادة ناسخة، وفارقت[277] زيادةَ العشرة على الأربعين في حدّ الشارب.

قال قاضي القضاة -رحمه الله-: ولو خيّر الله المكلف بين شيئين، ثم 12 زاد عليه ثالثًا فخيّره فيهما وفي هذا الثالث= كان ذلك نسخًا؛ لأنّه كان قبل هذه الزيادة يحرم عليه تركهما إلى ثالث، والآن يجوز ترك كل واحد منهما إلى ثالث، فكان زيادة الثالث نسخًا. 15

والدليل على أن الزيادة بمجردها لا توجب النسخ أنّ هذه الزيادة إذا لم تغير حكم المزيد عليه صارت كعبادة أخرى فلا توجب النسخ، | ألا ترى [35/و] أنه لو أوجب صوم يوم، ثم أوجب صدقة صاع= لم يكن إيجاب الصدقة 18 ناسخًا لإيجاب الصوم؛ لـمَّا لم يُغيِّر حكمه؛ فكذلك هذا، ولأنّ النسخ يكون مع المنافاة، ولا منافاة بين إيجاب الصوم والصلاة.

---

(276) (ل): [اقتصرى].

(277) (ل): [وفارق].

وأما الدليل على أن الزيادة المغيِّرة توجب النسخ فهو أن هذه الزيادة أخرجت المزيد عليه من كونه مجزئًا في باب العبادة، فوجب أن يكون ذلك نسخًا؛ لأنّ معنى النسخ موجود فيه، يبين[278] ذلك أنّ حدّ القاذف إذا كان ثمانين فإنه يجوز الاقتصار عليه ويكون حدًّا، فإذا ورد فيه زيادة عشرين خرج الثمانون عن كونه حدًّا يجوز الاقتصار عليه، وصار كإيجاب حد آخر عليه من غير نوع الجلد.

في النقصان من أجزاء العبادة وشروطها

فصل:

وأما النقصان من أجزاء العبادة وشروطها فلا شبهة في أن ما نقص قد نسخ، ولا خلاف فيه بين المحصلين، وهل يوجب ذلك نسخ الباقي أم لا اختلفوا فيه؛ فقال بعضهم: إن كان النقص في شروط العبادة فلا يوجب ذلك نسخ العبادة، وإن كان في أجزائها فإنه يوجب نسخها. وقال بعضهم: ليس النقص بناسخ للعبادة سواء كان النقص في شروطها أو في أجزائها؛ وعلى هذا قالوا: أوجب الله -تعالى- التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة، ثم نسخ التوجه إليها بوجوب التوجه إلى البيت الحرام ولم يكن ذلك نسخًا للصلاة، وإلى هذا ذهب قاضي القضاة[279] ونصره بأنّ الشرط تابع للمشروط، فنسخه[280] لا يوجب نسخ المتبوع.

وأما إذا أوجب الله -تعالى- ركعتين ثم نسخ ركعة منها لم يوجب ذلك نسخ الركعة الثانية؛ لأنّ معنى النسخ فيها غير ثابت، ألا ترى أنه يأتي المكلف بهذه الركعة مفردة كما كان يأتي بها مضافة إلى الأخرى، فلم يتغير حكمها.

---

(278) (ل): [بين].

(279) قارن: البصري، المعتمد: 1/ 447-448.

(280) (ل): [بنسخه].

في جواز النسخ بما هو أشق

مسألة:

ذهب جمهور العلماء[281] إلى جواز النسـخ بما هو أشـقّ من المنسوخ، وذهب قوم إلى أنّ النسخ لا يجوز وروده بما هو أشق من المنسوخ، وحكي هذا القول عن الشافعي[282].

[35/ظ] والدليـل علـى صحـة القـول الأول | أنّ التعبـد بالنسـخ موقـوف على المصالـح، ولا يمتنـع أن تتعلق مصلحة المكلفين بأن ينقلوا في المسـتقبل عـن الأخف إلى الأشـقّ، ويكـون المعلوم من حالهم أنهم لـو بقوا على ما هم عليه من التمسـك بالأخف= أدى ذلك إلى مفسـدة، وإذا كان ذلك غير ممتنع جاز ورود التعبد بالنسـخ. يبين صحّة هذا أنّ التعبد بالناسـخ يجري مجرى ابتداء التعبد، وابتداء التعبد كان يجوز بهذا الأشـق الأثقل؛ فكذلك النسـخ به، وقد خيّر الله -تعالى- في أول الشرع بين الصوم والفدية ثم حتّم عليـه الصوم، وكذلـك أوجب على الزانييـن الحبس في البيوت ثم نسـخه بالجلـد والرجـم، وهذا نسـخ الأخف الأسـهل بالأشـق الأصعـب، ومن تأمّـل أحوال تدبيـر الوالد ولده والراعي رعيته علم صحـة هذا؛ فقد تكون مصلحـة[283] الولد أن ينقله والده من فعل شـاق إلى ما هو أخفّ منه، وقد ينقله إلى ما هو أشـقّ عليه؛ بحسـب ما يراه من المصلحة، وعلى هذا تدبير الطبيب للمريض: فتارة ينقله إلى الأسهل، وتارة إلى الأصعب.

---

(281) = منهم أبو عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 398.

(282) انظر: الشافعي، الرسالة: 2/ 288.

(283) (ل): [المصلحة].

في نسخ العبادة لا إلى بدل

مسألة:

اختلف الناس في جواز نسخ العبادة لا إلى بدل؛ فقال الجمهور: يجوز
3 نسخها إلى بدل وإلى غير بدل. وقال بعضهم: لا يحسن نسخ العبادة إلا إلى
بدل. وهذا قول فاسد؛ والقائل به لا يخلو: إما أن يمنع تسميته نسخًا، أو
يمنع من حسن التعبد به. وكلا الوجهين ظاهر الفساد؛ أما التسمية فالنسخ
6 هو الإزالة، وذلك لا يقتضي إزالته إلى بدل، وأما حسن ورود التعبد به
فغير ممتنع في العقل أن يكون الفعل مصلحة في وقت ويصير مثله مفسدة
في المستقبل من غير أن يقوم مقامه فعل آخر؛ على أنّ الله -تعالى- قد أمر
9 في أول مبعث النبي -عليه السلام- بتقديم الصدقة على نجوى رسول الله
-صلى الله عليه-، ثم نسخ الوجوب ولم يقم غيره مقامه.

في نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها

مسألة:

12 اتفق العلماء على حسن نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة، واختلفوا
في جواز نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها؛ فذهب جمهور العلماء[284] إلى | [36/و]
جوازه، وامتنع من ذلك بعضهم.

15 والدليل على قول الجمهور أنّ السنة المقطوع بها دليل يوجب العلم،
فصحّ نسخ الكتاب به كما جاز نسخ الكتاب بالكتاب، ولا معنى للفرق بين
الكتاب والسنة بأنّ الكتاب يختصّ بمزية لا تشاركه السنة فيها[285] -يعني
18 الإعجاز-؛ لأنّ هذه المزية لـمَّا لم تمنع أن تكون السنة مشاركة للكتاب

(284) = قال به شيوخ المعتزلة. انظر: الهاروني، المجزي: 1/ 410.

(285) (ل): [فيه].

في كونها دلالة يقطع بها ويكفر رادها ويعظم خطؤه= فكذلك لا يمنع أن تشاركه في جواز وقوع النسخ به.

في نسخ السنة بالكتاب

3

فصل:

واختلفوا في جواز نسخ السنة بالكتاب؛ فذهب العلماء بأجمعهم إلى جوازه، وحكي عن بعضهم أنه لا تنسخ السنة إلا بسنة مثلها، وهو منصوص للشافعي[286]. والدليل على فساده أنّ الكتاب حجة شرعية 6 مقطوع بها، فجاز أن يثبت به نسخ السنة، وليس المانع من ذلك على قول الشافعي معنى يرجع إلى القدرة أو إلى الحكمة، ولكن الله -تعالى- جعل رسوله مبينًا للكتاب فقال: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ[287] مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[288]، فلا يجوز 9 أن يكون قوله منسوخًا[289] بالكتاب. وهذا خطأ منه؛ لأنّ البيان يختلف: فتارة يكون بأن يعرفنا أنّ الحكم لازم دائم، وتارة بأن يعرفنا أنه زائل في المستقبل. 12

في النسخ بأخبار الآحاد

فصل:

ذهب جمهور العلماء إلى أنّ النسخ بأخبار الآحاد لا يجوز؛ <لا> لأنّ العقل يمنع منه، ولكن لأنّ الدليل الشرعي قد دلّ على المنع منه. وفرق 15 قاضي القضاة بين التخصيص والنسخ؛ فجوّز التخصيص بأخبار الآحاد ومنع النسخ <بها>، وأحال بالفرق على إجماع الصحابة. ويمكن أن يذكر في الفرق بين التخصيص والنسخ أن النسخ يرفع حكم اللفظ رأسًا، 18 والتخصيص استعمال اللفظ على مجازه دون حقيقته، فافترقا.

(286) انظر: الشافعي، الرسالة: 2/ 297.

(287) (ل): [لهم].

(288) سورة النحل: 44.

(289) (ل): [منسوخ].

في نسخ الكتاب والسنة بالقياس الجلي

مسألة:

ذهب بعض المتأخرين إلى جواز نسخ الكتاب والسنة بقياس جلي.

3 والدليل على فساد قوله أنّ من صحة القياس ألّا يدفعه نصٌّ ولا ينافيه، فإذا استعمل في موضع يؤدي استعماله فيه إلى رفع حكم النصِّ= كان القياس فاسدًا، والقياس الفاسد لا يتعلق به حكم.

في نسخ الكتاب والسنة بالإجماع

6 **مسألة:**

[36/ظ] | كان عيسى بن أبان يذهب إلى جواز النسخ بالإجماع، وذهب جمهور العلماء إلى خلافه؛ والدليل على قولهم أنّ الإجماع لا يصدر عن تبخيت

9 وتقليد، بل يصدر عن دليل، والدليل هو الكتاب والسنة والقياس، فإن صدر عن الكتاب والسنة فالناسخ هو الكتاب والسنة، وإن صدر عن قياس فقد بيَّنا أنه لا يجوز إثبات النسخ بالقياس.

في قول الصحابي بالنسخ

12 **فصل:**

كان الشيخ أبو عبد الله[290] يذهب إلى أنّ الصحابي إذا قال: نُسخ كيت وكيت، وجب قبوله وجرى ذلك مجرى سائر ما يرويه، وإذا قال:

15 نَسخ كذا حكم كذا، لم يلزم قبوله، وجاز النظر في أن ما وصفه بأنه ناسخ للحكم= هل يجوز أن يكون ناسخًا له أو غير ناسخ. وفي العلماء من ذهب إلى أنّه لا فرق بين قول الصحابي: نُسخ كذا ويسكت عنه، وبين

18 قوله: نُسخ كذا بكذا.

(290) انظر: الهاروني، الجوامع: 24/ و؛ الهاروني، المجزي: 2/ 76.

والدليل على صحة قول الشيخ أبي عبد الله أنّ قول الصحابي: نُسخ كذا، مطلِقًا روايته(291)، فيجب قبول روايته في هذا كما وجب قبول روايته في سائر المواضع، وكما لو روى التاريخ وجب قبول قوله؛ كذلك هذا. 3
وأما إذا قال: نَسخ كذا كذا، فظاهر هذا ليس بإخبار ولا رواية، وإنما هو فتوى ومذهب وإخبار عن اجتهاده واعتقاده؛ فلا يلزم قبوله. وليس كذلك إذا قال: الرسول -صلى الله عليه- نسخ كذا؛ لأنه يجب قبول قوله بكلّ 6
حال، ومخالفة فتوى الصحابي تجوز ومخالفة قول الرسول لا تجوز.

في النسخ بفحوى القول وفي نسخ فحوى القول بنسخ المنطوق

مسألة:

اختلفوا في جواز النسخ بفحوى القول؛ فجوزه العلماء بأسرهم، ومنع 9
منه بعضهم. ومثاله: أنّ الله لو أمر بضرب زيد، ثم نهى بعد ذلك عن أن يقال له: أف؛ لصار قوله: لا تقل له أف، ناسخًا للأمر بالضرب؛ لامتناع أن يكون المكلف مأمورًا بالضرب ممنوعًا من التأفيف. 12

واختلفوا في نسخ فحوى القول بنسخ المنطوق؛ فمنع منه قوم، وجوزه آخرون. واختلف قول قاضي القضاة فيه: فتارة منع منه، وأخرى جوّزه(292).
[37/و] ومثال المسألة قوله -سبحانه-: ﴿فَلَا(293) | تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾(294)، فأفاد هذا 15
اللفظ بصريحه المنع من التأفيف ودلّ بمفهومه على المنع من الضرب، فلو نسخ الله -تعالى- المنع من التأفيف لأوجب ذلك نسخ المنع من الضرب على أحد قولي قاضي القضاة؛ لأن نسخ المتبوع يوجب نسخ التابع، والمنع 18
من الضرب معلوم من المنع من التأفيف فهو تبع له، وعلى قوله الآخر نسخُ

(291) (ل): [رواية].
(292) انظر: البصري، المعتمد: 1/ 437.
(293) (ل): [ولا].
(294) سورة الإسراء: 23.

التأفيف لا يمنع من بقاء حكم المنع من الضرب؛ لأنه لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بالمنع من ضربه مع جواز التأفيف. فأما نسخ المنع من الضرب مع ثبوت حكم المنع من التأفيف= فلا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى المناقضة. 3
والغرض بذكر هذا المثال إيضاح المسألة لا بيان حكم المثال؛ لأنّ المنع من ضرب الوالدين عقلي فلا يجوز نسخه، إلا أن يكونا مخالفين لدين الابن، وفيه كلام ليس هذا موضعه. 6

في العمومين إذا تعارضا وأحدهما ينفي كل ما يثبته الآخر

مسألة:

العمومان[295] إذا تعارضا وأحدهما ينفي كل ما يثبته الآخر: فإما أن يكونا معلومين، أو مظنونين، فإن كانا معلومين: فإما أن يعلم التاريخ بينهما 9 فيكون المتأخر ناسخًا للمتقدم أيهما كان، وإن لم يعلم التاريخ: فإما أن يقترن بأحدهما ترجيح يقدم لأجله على الآخر ويؤخذ به، أو يقال: إن الحكم فيه على التخيير. وقد قال بعض العلماء: إنه يطرح أحدهما. وما 12 ذكرناه أولى؛ لأنه ليس أحدهما بأن يطرح بأولى من الآخر، بل إن كان مع أحدهما ترجيح فهو بالاستعمال أولى.

[وأما المظنونان][296] فقد قال بعض العلماء فيه: إنهما يطرحان. وأنا 15 أقول فيهما ما قاله العلماء في المعلومين.

في طرق معرفة الحكم المنسوخ

فصل:

واعلم أن الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخًا أحد شيئين: إما 18 اللفظ، أو التاريخ، فأما اللفظ فقد يتناول الناسخ، مثل أن يقول صاحب

---

(295) (ل): [العمومين].

(296) (ل): [فأما المظنونين].

الشـريعة: نَسخ صوم رمضان صومَ عاشوراء، و: نَسخت الزكاة كلَّ صدقة. وقد يتناول المنسوخ، مثل أن يقول: هذه العبادة منسوخة أو زائلة عنكم.

وأما التاريخ فهو طريق إلى معرفة كون الحكم منسـوخًا بشرط التنافي، | [37/ظ] فإذا وجدنا حكمين متنافيين وأحدهما متأخر= حكمنا بأنّ المتأخر ناسـخ. فأمـا الطريـق إلـى معرفة التاريخ فأحد أشـياء منهـا: أن يكون اللفظ نفسـه ينبئ عـن التاريخ، كقوله -عليه السـلام-: «كنت نهيتكم عـن زيارة القبور فزوروهـا»[297] و: «كنـت نهيتكم عن الشـرب في الأوعية ألا فاشـربوا غير ألَّا تسـكروا»[298]. ومنهـا: أن يكـون الحكـم نفسـه ينبئ عـن التقدم، مثل أن يكـون أحد الحكمين عقليًّا والآخر شـرعيًّا، فيعلم أن الحكم الشـرعي متأخر. ومنها: أن يعلم أن أحد الحكمين كان في أول الإسـلام والآخر فيما بعـد. ومنها: أن ينقل أحد الحكمين في غزاة والآخر[299] <في> غزاة أخرى كانت بعدها.



(297) انظر: القشـيري، المسـند: كتاب الجنائز- باب اسـتئذان النبي ﷺ ربه -عز وجل- في زيارة قبر أمه.

(298) انظـر: القشـيري، المسـند: كتـاب الأضاحي- بـاب بيان مـا كان من النهي عـن أكل لحوم الأضاحي؛ أبو داود، السنن: كتاب الأشربة- باب في الأوعية.

(299) (ل): [والأخرى].

الخلاف في الأخبار:

فصل:

في حد الخبر

حد الخبر(300): ما يتأتى فيـه التصديق والتكذيب. ويفارق الأمر والنهي وسـائر أقسـام الكلام بهذا؛ لأنّ من قال: دخل زيد الدار، على وجه الخبر= تأتـى فيـه التصديق والتكذيب، وإذا قـال: ادخل يا زيد الـدار، لم يتأت فيه التصديق والتكذيب. ولا يلزم على هذا الحد إذا قال لنبي ومتنبئ أو لصادق وكاذب: صدقتما أو كذبتما= أن هذا خبر ولا يصح فيه التصديق والتكذيب؛ وذلك لأنّ من أصحابنا (301) من قال: إن هذا الخبر كذب، فعلى هذا القول قـد دخل تحت الحد، ومن قال من أصحابنا: إنه ليس بكذب، فجوابه عنه: أني حـددتُ(302) فقلـت: ما يتأتى فيه التصديـق والتكذيب، وإنما الكلام في أنه هل يحسن تصديقه أو تكذيبه. يبين هذا أن من قال لصادق: كذبت، فإنه لا يحســن منـه التكذيب، وإن كان لا يقال في اللغـة: غلط ووضع التكذيب في غير موضعه، كما يقال له إذا أمره واحد بدخول الدار فقال له: كذبت.

فصل:

في أن الخبر من أقسام الكلام، وأنه لا يتناول الإشارة والكتابة والدلالة

ولا شـبهة أنّ الخبر من أقسـام الكلام، وإطلاق الخبر لا يتناول الإشارة والكتابة والدلالة؛ لأنّ إطلاق اسم الخبر لا يفهم منه إلا القول.

فصل:

في قسمة الخبر إلى تواتر وآحاد

والأخبار على ضربين: تواتر، وآحاد، فالتواتر: كل خبر زاد عدد المخبرين فيه على أربعة وأخبروا عما علموه ضرورة. والآحاد: ما كان دونه.

---

(300) انظر: عبد الجبار، المغني: 15/ 319-322.

(301) = أبو علي وأبو عبد الله البصري. انظر: عبد الجبار، المغني: 15/ 321.

(302) (ل): [حردت].

[38/و]

فصل:

في أخبار التواتر هل تفيد العلم أم لا؟

واختلف الناس في أخبار التواتر هل توجب العلم أو لا؛ فذهب عامة العلماء وجمهورهم إلى أنّ أخبار[303] <التواتر> طريق للعلم. وذهب بعض المسلمين وكثير من الملحدة إلى أن أخبار التواتر لا يصح الاستدلال بها على صحة مخبَرها، وأنها لا تؤدي إلى العلم. وزعمت طائفة تدعى السمنية أنه لا طريق للعلم إلا المحسوسات المدركات فقط.

وأنت إذا رجعت إلى نفسك فوجدتها ساكنة إلى أن في الدنيا مكة وبغداد وخراسان مع أنك لم تشاهدها، كسكون نفسك إلى ما شاهدته= علمت فساد قول من امتنع من ذلك؛ على أنه لا فرق بين هؤلاء القوم وبين من زعم أن المشاهدات لا توجب العلم؛ لأن الطريقة التي بها نبطل قول من جحد المشاهدات بمثلها نبطل قول هذه الفرقة الأخرى.

وحكي أن أبا هاشم حضره سوفسطائي وسمني فقال للسوفسطائي[304]: ما تقول لو خيّرت بين ذرة وبقرة أكنت تختار البقر على الذرة أم كنت تختار الذرة؟ فقال: كنت أختار الذرة، فقال: جوِّز أن تكون هي البقرة وإنما اشتبهت عليك. وقال للسمني: ما تقول لو قصدت خراسان أكنت تخرج على طريق الشام؟ فقال: لا، بل كنت أقصد الجهة التي يقصدها الناس، فقال: جوِّز أن تكون الجهة الأخرى هي جهة خراسان وأن الناس على خطأ فيه. فانقطعا جميعًا.

---

(303) (ل): [الأخبار].

(304) (ل): [السوفسطائي].

في العلم الحاصل عن طريق التواتر هل هو ضروري أم مكتسب؟

فصل:

إذا ثبت أن الأخبار المستفيضة المنقولة بطريق التواتر توجب العلم، فهل ذلك العلم الحاصل بمخبرها ضروري أم مكتسب، اختلف فيه العلماء؛ فذهب كثير منهم إلى أنه ضروري، وهو قول عامة متكلمينا[305]. ومنهم من ذهب إلى أنه مكتسب، وإليه ذهب أبو القاسم البلخي وغيره من البغداديين.

والدليل على صحة القول الأول أن أمارة العلم الضروري قد حصلت في هذا العلم، وهو أن العالم به لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك وشبهة ترد عليه، ألا ترى أن من لم يشاهد مكة وحكم بكونها[306]= فإنه لا يخرج عن كونه عالـمًا بها بشك ولا شبهة.

واستدل أبو القاسم البلخي بما حرره قاضي القضاة، وهو أنّ أمارة | [38/ظ] العلم المكتسب قد حصلت في هذا العلم؛ لأنّ معنى قولنا: استدلال، هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر، والعلم الحاصل بالتواتر هذا سبيله؛ لأنه موقوف على ترتيب علوم لولاه لما حصل، وهو علمنا بأن المخبِر لم يخبر عن رأيه، بل أخبر عما لا لبس فيه، وأنه لا داعي له إلى الكذب؛ إذ لو كان له داعي لظهر، ونعلم أنه لم يتعمد الكذب؛ لفقد الداعي، ونعلم أنه لا يجوّز كونه كذبًا وإن لم يتعمده؛ لعلمنا بظهوره وارتفاع اللبس فيه. فإذا فسد كونه كذبًا ثبت كونه صدقًا؛ إذ لا فاصل بينهما.

قال قاضي القضاة: شيوخنا -رحمهم الله- وإن كانوا قد ذهبوا إلى أنّ العلم بمخبَر الأخبار المتواترة ضروري= فإنهم لا يختلفون في أنه لو لم

(305) راجع: الزركشي، البحر: 4/ 239.

(306) أي بأنها كائنة. فليس في الكلام نقص.

يكـن ضروريًّا أمكن الاسـتدلال على مخبرها، وأن اكتسـاب العلم بالنظر فيها صحيـح. والدليل على صحة ذلك أن عدد المخبرين إذا بلغ في الكثرة حدًّا مخصوصًا، وهو أنه لا يجوز على مثلهم التواطؤ ولا ما يجري مجرى التواطـؤ، بأن ننظـر فنقول: إن هؤلاء مع كثرتهم واختـلاف آرائهم وافتراق أهوائهم وتباين دواعيهم= لا يتفقون على كذب لا لغرض، وذلك الغرض لا يـكاد يخفـى إلا عنـد القلّة، فأمـا مع كثـرة المخبرين فإنه يشـيع ويظهر ولا يخفى.

في شروط حصول العلم بمخبر الأخبار

فصل:

ذهـب أبو القاسـم البلخي[307] ومـن تابعه من البغداديين إلـى أنّ العلم بمخبَر الأخبار حصوله مشروط بشرطين: أحدهما: أن يبلغ عدد المخبرين كثـرة لا يجـوز عليهـم التواطؤ ولا ما يجـري مجرى التواطـؤ. والثاني: أن يخـبروا عمـا علموه ضـرورة. أمـا الشـرط الأول فلأنـا لو جوزنـا عليهم الاشـتراك في الكـذب لمـا كان إلا لداعـي، ولا داعي إلـى اجتماعهم على الكذب إلا التواطؤ، والتواطؤ لا يسـتمر إلا عند القلة. <وأما> الشرط[308] الثـاني فلأن المسـلمين مع كثرتهم يخـبرون اليهود بأنّ محمـدًا -صلى الله عليه- رسـول الله ولا يقع لليهود العلم بهذا الخـبر، | [39/و] وإذا أخبروهم بأن في الدنيا مكة أو المدينة وقع لهم العلم به. والفرق بينهما أن في أحد الموضعين أخبروا عما شـاهدوه أو علمـوه ضرورة، وفي الموضـع الآخر أخبروا عما علموه استدلالًا، فأوجب الأولُ العلمَ دون الثاني.

---

(307) انظر: البلخي، المقالات: 285-286.

(308) (ل): [والشرط].

في أنه لا بد من اطراد حصول العلم عن عدد أو جماعة

فصل:

كل عدد وقع العلم بمخبَرهم لعاقل فإنه لا بدّ أن يقع العلم بخبرهم لكل عاقل، وكل جماعة وقع العلم بخبرهم فلا بدّ أن يقع العلم بخبر كل جماعة شاركتهم في عددهم ووصفهم؛ أما على طريقة أبي القاسم البلخي فلأن العلم إنما وقع بخبرهم لاختصاصهم بشروط معلومة، فكلّ من اختص بهذه الشروط وجب أن يقع العلم بخبرهم، وهذا كالدلالة أنه إذا كان النظر فيها على الوجه الذي تدل= يوجب العلم ويؤدي إليه، وكذلك حال كل ناظر فيه. وأما على طريقة شيوخنا البصريين[309] فلأنّ العلم الحاصل بمخبر الأخبار المتواترة ضروري، وهو من جهة الله -تعالى- يفعله عند سبب وهو سماع الأخبار، وأجرى العادة بألّا تختلف.

هل يشترط عدد معين لحصول العلم بمخبر الأخبار أم لا؟

فصل:

قد ثبت بما بيَّنا من قبل أن الجمع العظيم يقع العلم بخبرهم إذا أخبروا عما علموه ضرورة، ويثبت بما نبين من بعد أن خبر الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة لا يوجب العلم. فأما تعيين[310] العدد الذي يقع العلم بخبرهم فقد اختلف فيه[311]؛ فاعتبر بعضهم أن يبلغوا عشرين؛ لأنّ الله -سبحانه- أمر هذا العدد بالثبات على الحرب. واعتبر بعضهم أن يبلغوا سبعين؛ لأنّ موسى -عليه السلام- اختارهم للميقات لما ناجى ربه -تعالى-، ولا وجه لتخصيص السبعين إلا أن العلم لا يقع بخبر مَن دونهم. واعتبر بعضهم أن يبلغوا ثلاثمائة عدد من قاتل مع رسول الله -صلى الله عليه- يوم بدر.

---

(309) انظر: عبد الجبار، المغني: 15/ 368-371.

(310) (ل): [يعتبر].

(311) انظر: البلخي، المقالات: 286-288؛ عبد الجبار، المغني: 15/ 376-381.

وهذه أقوال ضعيفة؛ أما اعتبار العشرين فلم يأمر الله -تعالى- بالثبات على الحرب لأجل أن أخبارهم توجب العلم بل لغرض[312] آخر، ألا ترى أنه نسخ هذا بالمائة، فلو كان ما ذكره صحيحًا لكان اعتبار المئة أولى. | [39/ظ]

وأما السبعون فلم يخترهم[313] موسى -عليه السلام- لهذا الغرض، ويجوز أن يكون هناك غرض آخر، وهو أن قومه اختاروا هذا العدد وقالوا: لا نقبل إلا منهم، أو كان هناك غرض آخر لم نعرفه لأنه لم ينقل. وأما اعتبار الثلاثمائة فلا وجه له؛ لأنّ أهل بدر زادوا على هذا العدد، فكان يجب [زيادة أربعين][314] على الثلاثمائة.

وأما أصحابنا[315] فإنهم قطعوا على أنّ الأربعة لا يقع العلم بخبرهم؛ لأنّه لو وقع العلم بخبر أربعة لوقع العلم بخبر كل أربعة؛ لأنّ هذا مما لا تختلف فيه العادات، ولو كان كذلك لوجب إذا شهد عند الحاكم أربعة على رجل= أن يرجع الحاكم إلى نفسه فإن وقع العلم بصدقهم، وإلا حكم بأنهم كذبة أو فيهم كاذب، ومعلوم خلاف هذا، وأن الحاكم يجوز له قبول شهادة الأربعة[316] وإن لم يقع له العلم بصدقهم إذا غلب على ظنه صدقهم.

فصل:

في أن خبر النصارى لا يوجب العلم مع كثرتهم

فأما تواتر النصارى فإنما لم يوجب العلم مع كثرتهم واختلاف هممهم وتباعد ديارهم وتباين آرائهم= لأنّ تواترهم ينتهي إلى عدد قليل لا يقع العلم بخبرهم، ويجوّز اتفاقهم على الكذب بتواطؤ وما يجري مجراه، وقد حكي أنّ يهوديًا قال لأبي إسحاق النصيبي في مجلس سيف الدولة:

---

(312) (ل): [بالغرض]. ويوجد حبر تحت الألف، فكأنه صححها إلى اللام.

(313) (ل): [يختارهم].

(314) (ل): [أربعين زيادة].

(315) انظر: عبد الجبار، المغني: 15/ 361-362.

(316) (ل): [الأربع].

إنّ النصارى مع كثرتهم هم جمع لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد، ينقل خلفهم عن سلفهم أن عيسى قال لهم: أنا ابن الله، وأنه صُلب وقُتل، وأنتم تكذبونهم في الخبرين، فما بالكم لا يقع لكم العلم بخبرهم؟ فقال أبو إسحاق -رحمه الله-: إن هذا العدد بعينه ينقل خلفهم عن سلفهم أن عيسى كان يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص، وأنتم تكذبونهم في هذا الخبر، فما بالكم لم يقع لكم العلم بخبرهم؟

ويشبه هذا الجواب في وقوعه موقع الصواب ما روي[317] أن يهوديًّا قال لعلي بن أبي طالب -عليه السلام-: ما بال أمة نبيكم | اختلفوا قبل أن يَبلى [40/و] كفنه؟ فقال علي بن أبي طالب: ما بال أمتكم اختلفت على نبيها في حياته قبل أن تجف أقدامها من عبور البحر. وقد نقلتُ الحكاية بالمعنى لا باللفظ.

فصل:

هل يفيد اتفاق الصحابة على العمل بمخبر خبر على أنه متواتر؟

ذهب الشيخ أبو عبد الله[318] إلى أن الصحابة إذا اتفقت على العمل بمخبَر خبر= دل على أنّ الخبر كان متواترًا في الأصل معلومًا عندهم[319]؛ واستدل على ذلك بأن العادة أصل في الأخبار، وقد علم من عادة الصحابة خصوصًا أنهم كانوا لا يتفقون على موجب خبر من الأخبار إلا وهو معلوم عندهم. فأما ما كان طريقه الظنّ فإنه كان يقبله بعضهم دون بعض. ومن أصحابنا من قال: إن هذه العادة غير معلومة من حال الصحابة، بل قد قبلوا أخبار الآحاد أيضًا[320].

(317) انظر: الأبي، النثر: 1/ 190.

(318) انظر: الهاروني، الجوامع: 25/ ظ، بلفظة: «الصحابة»؛ الهاروني، المجزي: 2/ 118، بلفظة: «الأمة».

(319) (ل): [عندها].

(320) راجع: الزركشي، النكت: 2/ 291.

في جواز ورود التعبد بخبر الواحد

مسألة:

اختلفوا في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد في الأحكام الشرعية؛ فذهب أكثر العلماء[321] إلى جوازه. وذهب البعض إلى المنع من ذلك. 3

والدليل على جواز ورود التعبد به أنّ المانع من ذلك لا يخلو: إما أن يكون عقلًا أو شرعًا، ولا يمكن أن يقال: إن المانع منه العقل؛ لأنه قد تقرر في العقل حسن التجارة واحتمال مشقة السفر بغلبة ظن التاجر أنه 6 يربح؛ ولذلك يقبح منه سلوك الطريق إذا غلب على ظنه أن فيه سبعًا[322] أو خوفًا[323]، فالأحكام العقلية تتبع غلبة الظن لا تتبع العلم، فالمانع منه ليس هو العقل. ولا يجوز أن يكون المانع من ذلك الشرع؛ لأنه قد ورد 9 الشرع بأحكامٍ طريقها غلبة الظن، كجواز قبول شاهدين ووجوب الحكم به والتحري في جهة القبلة ووقت الصلاة.

في التعبد بخبر الواحد هل ورد في الشرع أم لا؟

مسألة: 12

اختلفوا في أنّ التعبد هل ورد بقبول خبر الواحد أم لا؛ فذهب أكثر الأمة إلى أن التعبد قد ورد به. ومنهم من ذهب إلى أن التعبد وإن كان جائزًا وروده من جهة العقل إلا أنه لم يرد في الشرع، وإلى هذا ذهب شيوخنا 15 البغداديون[324] وأصحاب الظاهر[325].

---

(321) انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 105/ و.

(322) (ل): [سبع].

(323) (ل): [خوف].

(324) انظر: البلخي، القبول: 65؛ البلخي، المقالات: 503. لكن أبا القاسم البلخي -وهو إمام البغداديين في زمنه- يقول بخبر الواحد.

(325) قارن: ابن حزم، الإحكام: 1/ 108.

والدليل على صحة المذهب الأول إجماع الصحابة على العمل بموجب خبر الواحد | من غير تنازع واختلاف بينهم؛ لأن أعيانهم قد ثبت [40/ظ] عنهم العمل بموجب خبر الواحد وقبوله، وقد نقل عن الباقين السكوت عنهم والرضا، ولو كان فيهم مخالف لنقل خلافه.

مسألة:

في خبر الواحد هل يوجب العلم أم لا؟

اختلفوا في خبر الواحد هل يوجب العلم أو لا يوجبه؛ فذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يوجب، وهو قول شيوخنا المتكلمين. ومنهم من ذهب إلى أنه يوجب العلم، وهو قول بعض المتكلمين، وإليه ذهب أبو إسحاق النَّظّام(326)؛ ولكنه يشرط في ذلك مقارنة بعض الأسباب له، ويعني بذلك أن يخبره عن موت زيدٍ واحدٌ وقد كان عليلًا قبل ذلك، ثم رأى السامع على باب داره جنازة، وسمع الواعية من داره.

والدليل على أن خبر الواحد لا يوجب العلم أنه لو وجب وقوع العلم لوجب وقوعه عند كل خبر مثله؛ لأن العادة جارية في الأخبار أن ما يقتضي وقوع العلم عند شيء منها يقتضي وقوعه عند أمثاله؛ بدلالة أنه لو لم يكن كذلك لجاز أن يشترك اثنان في تواتر الخبر(327) عليهما من مخبرٍ واحدٍ فيقع العلم به لأحدهما دون الآخر، ولو جاز ذلك لجاز في رجلين يختلطان بالناس ويستمعان أخبار الدنيا والبلدان على حدٍّ واحدٍ= فيقع لأحدهما العلم بكون البصرة في الدنيا، ولا يقع للآخر هذا العلم مع كونه كامل العقل، ولو جاز هذا لجاز أن يعيش الواحد بمصر سبعين سنة ولا

---

(326) انظر: عبد الجبار، المغني: 15/ 392، 398-399؛ الهاروني، المجزي: 2/ 83-84؛ البصري، المعتمد: 2/ 566.

(327) (ل): [الخمر].

يقع له العلم بأن قريبًا منها موضعًا[328] يُسمّى القاهرة مع اختلاطه بالناس ومشاهدته من ينزل منها ويصعد إليها، وإذا ثبت أن هذا ممتنع فلو كان خبر الواحد يُوجب العلم لكان كل خبر واحد يوجب، ولو كان كذلك لكان أحقّ الأخبار بوقوع العلم الضروري عنده أخبار النبي -صلى الله عليه-، وفي علمنا بخلاف هذا دلالة على <أن> خبر الواحد لا يوجب العلم.

في خبري التواتر والآحاد هل يجب قبولهما في كل مورد أم لا؟

فصل:

أخبار التواتر يجب قبولها من كل موضعٍ؛ لأنها توجب العلم، فهو حجة، وأما أخبار الآحاد فإنها توجب غلبة الظن، فإن تضمنت ما يوجب العمل وجب قبولها. وكان الشيخ أبو عبد الله[329] يمنع من قبول أخبار الآحاد في العقوبات؛ لأن الحدود تنتفي بالشبهة، وقبول خبر الواحد لا يَعرَى من شبهة، ولأنه من محظورات العقل فلا ننقله عنه إلى موجبات الشرع إلا | بدليل. [41/و]

في خبر الواحد إذا عمل به أكثر الأمة هل هو حجة أم لا؟

مسألة:

ذهب عيسى بن أبان[330] إلى أنّ أكثر الأمّة إذا أخذوا بخبر واحد وعملوا على موجبه= كان ذلك الخبر حجة لا تجوز مخالفته. وعند جمهور العلماء أن ذلك ليس بحجة؛ لأنه قد ثبت أنّ الحجة تتعلق بقبول جماعتهم دون بعضهم، وأن خلاف آحادهم يعتد به على خلافهم، ولأنّ الإجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد، وإذا ثبت هذا لم يكن التعويل على قول أكثرهم مع مخالفة بعضهم.

(328) (ل): [موضعٌ].

(329) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 293.

(330) انظر: البصري، المعتمد: 2/ 557.

في خبر الواحد هل يُعمل به على انفراده أم لا؟

مسألة:

كان الشيخ أبو علي[331] -رحمه الله- يذهب إلى أن العمل إنما يجب بخبر اثنين عن اثنين وكذلك أبدًا، دون الواحد، وأن خبر الواحد إذا لم ينضم إليه خبر ثاني أو ضربٌ من الاجتهاد والقياس= لا يجوز العمل به. وعند سائر العلماء القائلين بجواز العمل بخبر الواحد يجوز أن يعمل على خبر كل واحد على الانفراد إذا ورد بشروطه.

والدليل على صحة المذهب الثاني إجماع الصحابة.

في قبول المراسيل

مسألة:

اختلفوا في قبول المراسيل، والمراسيل: أن يسمع زيدٌ من عمرو عن بكْر، فيروي عن بكر ويُرسل عمرًا؛ فذهب أصحاب أبي حنيفة[332] إلى جواز قبولها، واختلفوا في تفصيلها؛ فذهب عيسى بن أبان[333] إلى أنّ المقبول منها مراسيل الصحابة والتابعين وأتباعهم، فأما مَن بعد العصر الثالث فلا تقبل مراسيله. وقال عامة أصحاب الرأي[334]: إن من يقبل مسنده يقبل مرسله. وذهب عامة أصحاب الشافعي[335] إلى أن شيئًا من المراسيل لا يقبل، وقد روي عن الشافعي نفسه أن المراسيل إذا عاضدها ما يقويها تقبل، نحو أن يعلم من حال الراوي أنه لو أسند لم يسند إلا عن

(331) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 170.

(332) = وهو قول أبي هاشم وأبي عبد الله البصري. انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 182.

(333) قارن: الجصاص، الفصول: 3/ 146؛ البصري، المعتمد: 2/ 629.

(334) انظر: الجصاص، الفصول: 3/ 145-147.

(335) انظر: الشيرازي، الشرح: 2/ 621.

ثقة، قال: وفي الجملة لا يبلغ المرسل في القوة مبلغ المسند[336]. والمحكي عن أبي يوسف -صاحب أبي حنيفة- أن المرسل أقوى من المسند؛ قال: لأنه إذا أسند فقد خرج عن عهدة تزكية الراوي، وإذا أرسل فقد التزم تزكيته وأطلق أن بكرًا قاله، فهو كالقاطع على صحته[337].

في قبول خبر المدلس

فصل:

ذهب أصحاب الحديث[338] إلى أنّ المدلس لا يجوز قبول حديثه، والمراد بالمدلس مَن لا يَذكر في حديثه ممن سمعه، ويذكر من هو أعلى ممن حدثه ويوهم بأنه سمعه منه، مثل أن يقول: سمعتُ أبا عبد الله، يوهم أنه مالك أو الشافعي وهو يعني به واحدًا آخر دونهما. وقد قال بعض الفقهاء: إنّ المدلس | لا يقبل حديثه حتى يقول: حدثني فلان، أو يقول: سمعتُ فلانًا أو: قُرئ على فلان وأنا حاضرٌ فقيل <له>: حدثكم وأنا أسمع. فإن قال: أخبرني، لم يقبل، أو: عن فلان، لم يقبل أيضًا. وعند جماعة مَن قبل المراسيل: أن التدليس لا يمنع قبول الخبر؛ لأنه ليس بأكثر من الإرسال للحديث؛ لأن معناه: أنه لا يذكر من سمع منه، فهو الإرسال نفسه، فإذا ثبت جواز قبول المراسيل فالتدليس مثله.

[41/ظ]

في قبول خبر المجهول

مسألة:

ذهب أكثر أصحاب الحديث[339] إلى أنّ المجهول لا يجوز قبول حديثه. وفصل قاضي القضاة هنا فقال: إن أُريد به جهالة النسب فإذا ذكر

(336) انظر: الشافعي، الرسالة: 3/ 1041، 1074.

(337) راجع: الزركشي، البحر: 4/ 404.

(338) انظر: البغدادي، الكفاية: 2/ 385.

(339) انظر: البغدادي، الكفاية: 1/ 289-290.

اسمه واسم أبيه كفى، وإن عرفت[340] أمه دون أبيه وأضيف إليها كفى، فإن لم يكن له نسبٌ وأضيف إلى مولاه، كما يقال: نافع مولى ابن عمر، وعكرمة مولى ابن عباس= كفى. فأما إن أريد به مجهول العدالة= قدح ذلك في روايته على قول من يعتبر العدالة في الشاهد، ولا يقدح على قول من يعتبر ظاهر الإسلام. على أن الفرق بين الإخبار والشهادة كالظاهر؛ لأنه قد اعتبر في الشهادة العدد ولم يعتبر في الأخبار، ولأن في الشهادة مع تأكدها قد اعتبر في مواضع ظاهر الإسلام.

مسألة:

في قبول الزيادة ينفرد بها أحد الراويين

اختلف في الراويين إذا انفرد أحدهما بزيادة لا يرويها الآخر هل يجب قبولها منه أم لا يجب؛ فذهب أصحاب الحديث[341] إلى أنّها لا تُقبل. وعند جمهور العلماء والمتكلمين أن تلك الزيادة تُقبل إذا كان الراوي ثقة وإن انفرد بروايتها؛ لأنّ المعنى الذي لأجله وجب قبول قول الراوي في أصل الخبر= <هو> كونه ثقة، وهذا موجود في قبول روايته الزيادة التي انفرد بها.

ولا يقال: إن روايته لأصل الخبر تُقبل ما لم تقترن به تهمة، وفي مسألتنا قد اقترن بروايته تهمة؛ من حيث انفرد برواية الزيادة دون الآخر.

قلنا: كلّا أن يكون كذلك، بل نقول: إنه علم ما لم يعلمه الآخر، وجهْل غيره ما علمه هذا لا يوجب قدحًا في علمه.

---

(340) (ل): [عرف].

(341) قارن: البغدادي، الكفاية: 2/ 538.

في الراوي ينسى ما رواه

مسألة:

[42/و]

كان الكرخي[342] يقول: إذا قيل للراوي: إنك رويت كذا، فأنكره | وقال: قد نسيته، فتذكر فلم يذكر= اقتضى ذلك قدحًا في تلك الرواية. 3
والذي يذهب إليه قاضي القضاة أن ذلك لا يقدح في حديثه؛ والدليل عليه أن الإنسان قد يحدث بشيء ثم ينساه ويسمع من الغير ما ينساه، وكما يجوز أن ينسى بعض محفوظاته وينسى بعض متصرفاته؛ فكذلك <هذا>، وقد 6
علم هذا من طريق العادة فلا معنى لإنكاره.

في جواز نقل الحديث بالمعنى

مسألة:

اختلفوا في رواية حديث النبي ﷺ هل يلزم نقله بلفظه أو يجوز نقله 9
بلفظ آخر إذا لم يُغيّر المعنى؛ فذهب أصحاب الظاهر[343] وأكثر أصحاب الحديث[344] ونقلة الأخبار إلى أنه يجب نقله بلفظه. وعند جمهور العلماء والمتكلمين جواز نقل الخبر بلفظ آخر إذا لم يغير المعنى. وذلك هو 12
الصحيح، والدليل عليه أن التعبد: إما أن يكون باللفظ، أو بالمعنى، أو بهما جميعًا، ولا يجوز أن يكون التعبد باللفظ إلا فيما فيه تلاوة، وهو كتاب الله -سبحانه- أو ما يجري مجراه من ألفاظ الدعاء، فلم يبق إلا أن يكون 15
التعبد بالمعنى، فأي لفظ أدى ذلك المعنى يجب أن يكون جاريًا مجرى اللفظ الأول، وعلى هذه الطريقة صحّ أداء الشهادة بالفارسية؛ لأنّ الغرض فيه المعنى دون اللفظ. 18

---

(342) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 249-251؛ الهاروني، الجوامع: 28/ ظ.

(343) راجع: الزركشي، البحر: 4/ 358.

(344) انظر: الرامهرمزي، المحدث: 538-540؛ البغدادي، الكفاية: 1/ 577.

فيمن كتب الحديث دون ذكر أنه سمعه هل له أن يحدث به أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في الذي كتب الحديث ولم يذكر أنه سمعه هل يجوز له أن يحدث به؛ فالمحكي عن الشافعي أنه إذا علم أنه كتب ذلك الحديث جاز له أن يحدث. وعند أكثر العلماء لا يجوز ذلك.

والدليل على صحة المذهب الثاني أن قول القائل: حدثني فلان أو: سمعت فلانًا، يفيد ظاهره أن العلم قد وقع بحديثه وسماعه، فإذا لم يكن على ثقة من سماعه= كان قوله: سمعتُ، إخبارًا بما يجوز أن يكون كذبًا يقبح منه ذلك.

في الرواية بما في كتاب المحدث بلفظ: حدثني وأخبرني

مسألة:

ذهب أكثر العلماء إلى أنّ من عرض كتابًا على المحدث فقال: كل ما في هذا الكتاب هل سمعت جميعه وهل أرويه عنك؟ فقال: نعم= جاز لهذا أن يرويه عنه بقوله: | حدثني و: أخبرني. وقال بعض أهل العلم: لا يجوز أن يقول: حدثني، حتى يحدثه به. [42/ظ]

والدليل على صحة القول الأول أن قوله للراوي: هل سمعت؟ وقول الراوي له: نعم، يجري مجرى قول الراوي ابتداءً: سمعت فلانًا يخبرني، فيحلّ للسامع أن يقول: حدثني، ألا ترى أنه لو قال له: هل دخلت الدار؟ فقال: نعم، ساغ للسامع أن يقول: أخبرني فلان أنه دخل الدار. قال قاضي القضاة: وعرف الشرع يدل على هذا؛ لأن الشاهد يقول للمقرّ: عرفت ما في هذا الكتاب وأشهَد عليك؟ فيقول: نعم.

في الرواية بمطلق الإجازة بلفظ: حدثني وأخبرني

مسألة:

اختلف العلماء في مطلق الإجازة، وهو أن يقول المحدث للغير: أجزت لك أن تروي عني جميع ما رويته، هل يجوز لهذا أن يقول: حدثني أو: أخبرني؛ فذهب أكثر أصحاب الحديث[345] إلى جواز ذلك. وفيهم[346] من فصل بين قوله: حدثني و: أخبرني، فقال: يجوز في الإجازة «أخبرني»، ولا يجوز أن يقول: «حدثني».

وقال شيوخنا المتكلمين: لا يجوز أن يقول: حدثني ولا أخبرني؛ لأن قول القائل: أخبرني فلان، يقتضي وقوع الإخبار منه، فإذا لم يكن قد أخبر كان قول الراوي: أخبرني، كذبًا فيقبح.

وكان قاضي القضاة -رحمه الله- يقول: إن الظاهر في المحدث إذا قال: ارو عني ما سمعته، أنه[347] يُجوِّز للسامع أن يقول: أخبرني؛ لأن قوله: أجزت لك أن تروي عني هذا الذي سمعته، يجري مجرى قوله في خبر بعينه: قد سمعتُ هذا فارو عني، ولأن من قال لواحد: أجزت لك دخول داري، جرى مجرى قوله: ادخل داري؛ فكذلك قوله: أجزت لك، يجري مجرى قوله: ارو عني.

في رواية الصحابي في حال صباه

مسألة:

قال الشيخ أبو عبد الله[348]: إن ما رواه الصحابي وغيره في حال كونه صبيًّا لا يجوز قبوله؛ وذلك لأن الأمة أجمعت على أن الصبيان لا يؤتمنون على ما يجري مجرى الديانات، فقوله وروايته حال صغره كَلَا رواية.

---

(345) انظر: الرامهرمزي، المحدث: 435. (346) انظر: البغدادي، الكفاية: 2/ 312.

(347) (ل): [أن].

(348) انظر: الهاروني، الجوامع: 29/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 2/ 248.

في الصبي يحدث بما سمع في صباه إذا بلغ

فصل:

فأما إذا سمع وهو صبي ثم بلغ فقال: حدثني فلان= جاز قبول ذلك
3 عند أكثر العلماء. وفي الناس من قال: لا يجوز. وفي الناس من جوَّز قبول
حديث المراهق | دون الصغير[349]. [43/و]

في الحديث إذا رواه محدث مرفوعًا وسائر الحفاظ موقوفًا

مسألة:

6 ذهب كثير من أصحاب الحديث إلى أن واحدًا من المحدثين إذا روى
حديثًا ورفعه إلى النبي -صلى الله عليه-، وسائر الحفاظ رووه موقوفًا=
قدح ذلك في رواية من رفعه. والصحيح عند شيوخنا وعند المحصلين
9 من الفقهاء جواز قبول ذلك؛ لأن الذي أوجب قبول رواية خبره إذا انفرد
برفعه، ولم يروه غيره لا موقوفًا ولا مرفوعًا= هو كونه ثقة، وهذا موجود
فيه إذا روى مرفوعًا وروى غيره موقوفًا، وليس فيه أكثر من أنه عرف أمرًا
12 لم يعرفه غيره.

في خبر الآحاد إذا خالف القياس هل يقدم على القياس أم العكس؟

مسألة:

اختلفوا في خبر الواحد إذا ورد مخالفًا لقياس الأصول هل يقدَّم على
15 القياس أو القياس يُقدَّم عليه؛ فذهب أكثرهم إلى أنّ الخبر يجب تقديمه
على القياس، وإليه ذهب الشيخ أبو عبد الله[350]. وقال مالك[351]: القياس
يجب تقديمه على الخبر.

---

(349) راجع: الزركشي، البحر: 4/ 267-268.

(350) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 278؛ الهاروني، الجوامع: 29/ ظ.

(351) انظر: ابن القصار، المقدمة: 265.

والدليل على صحة القول الأول أن الخبر دليل مستقل بنفسه، لا يفتقر في كونه دلالة إلى غيره، كالكتاب والسنة المقطوع بها، فكما وجب تقديم الكتاب والسنة المقطوع بها على القياس؛ فكذلك يجب تقديم أخبار الآحاد عليه.

في تقوية أحد المخبرين وترجيحه على الآخر بزيادة عدد رواته

مسألة:

اختلفوا في زيادة عدد المخبرين هل يقتضي قوة الخبر وترجيحه على الخبر الذي يكون عدد رواته أقل منه؛ فذهب جمهور العلماء إلى أن زيادة عدد المخبرين تقتضي القوة والترجيح، وإليه ذهب شيوخنا، ونصره قاضي القضاة -رحمه الله-، وكان الكرخي(352) -رحمه الله- يقول: هذا هو الصحيح؛ لأن الشهادة على رؤية هلال رمضان دون الشهادة على هلال شوال، وقد اعتبر في شهادة رؤية هلال شوال زيادة عدد، فلم يجوز فيه إلا شهادة رجلين، وجوز في شهادة هلال رمضان مع الغيم شهادة واحد. وفي الفقهاء من لم يرجح بزيادة عدد المخبرين.

والدليل على صحة الترجيح بالزيادة في الرواة أنّ العدد أحد طرق العلم، ألا ترى أن عدد المخبرين متى تزايد حتى بلغ حدًّا لا يجوز عليهم التواطؤ لكثرتهم= أوجب العلم، | [43/ظ] وإذا تزايد ولم ينته إلى هذا الحدّ أوجب ذلك قوة الظنّ، وهذا معلوم من جهة العادة أن الواحد منا إذا أخبره آخر وآخر= تزايد الظن وقوي، فثبت بهذا أن زيادة الرواة مما يقوي الخبر.

(352) انظر: الهاروني، الجوامع: 30/ و؛ الهاروني، المجزي: 2/ 299؛ البصري، المعتمد: 2/ 676. وقارن: الجصاص، الفصول: 3/ 173.

مسألة:

فيما تعم به البلوى هل يقبل فيه خبر الواحد أم لا؟

كان الشيخ أبو عبد الله[353] يقول: إن ما تعمّ به البلوى من الأحكام لا يقبل فيه خبر الآحاد[354]، ويعني بما تعم به البلوى: ما يكون مشتركًا غير خاصٍّ[355]، مثل ما روي أن من مسّ ذكره فليتوضأ، فقال الشيخ أبو عبد الله: إنّ مسّ الذكر يعمّ كل أحدٍ فلا يقبل فيه خبر واحد، وليس هذا كما روي أن من قَاءَ أو رعف فليتوضأ؛ لأن ذلك مما لا تعم[356] البلوى به.

والدليل على صحة قوله أن ما تعم[357] به البلوى مما تشترك الجماعة في معرفة حكمه، فالدواعي تدعو كل واحد منهم إلى نقله من طريق العادة، وذلك يوجب [شياع النقل][358] فيه، فإذا اختصّ بروايته واحد واثنان أوجب تهمة في خبرهما ووجب التوقف، ألا ترى أن فتنة عظيمة لو جرت في طريق المصلي يوم العيد بحضرة الجمع الكثير، ثم انفرد بروايته واحد دون الباقين= لم تسكن النفس إليه، بل لا يصحّ هذا في العادة، ويقطع على أنه لم يكن؛ إذ لو كان= لكثرت[359] الدواعي إلى النقل. وعلى هذا قال أبو حنيفة -رحمة الله عليه-: إذا وقف جماعة كثيرة لطلب الهلال والسماء صاحية وليس فيها علة من غيم وغبار، ثم قال واحد من الجماعة: إني رأيت الهلال، وانفرد من دون الجماعة= لم تقبل روايته؛ لأنه أخبر عن أمرٍ شاهده وحضره من هو مثله، وليس هناك ما يوجب اختصاصه، وداعيه كداعي غيره؛ فلا يجوز قبول خبره.

---

(353) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 270-271؛ الهاروني، الجوامع: 30/ ظ.
(354) راجع: الزركشي، البحر: 4/ 347.
(355) راجع: الزركشي، البحر: 4/ 347.
(356) (ل): [يعم].
(357) (ل): [يعم].
(358) (ل): [مساغ العقل].
(359) (ل): [الكثر].

في الحدود هل يقبل فيها خبر الآحاد أم لا؟

مسألة:

ذهب الكرخي[360] -رحمه الله- إلى أنّ إثبات الحدود لا يجوز بأخبار الآحاد؛ لأنها عقوبات تُفعل بمن تفعل على طريق الاستحقاق، وكونها 3 مستحقة يجب أن يكون معلومًا[361]، وخبر الواحد يقتضي الظن دون العلم.

في الخبرين أحدهما يفيد حظر ما يفيد الآخر إباحته

مسألة:

6 اختلفوا في الخبرين إذا تعارضا في حكم واحد وكان أحدهما مفيدًا للحظر والآخر مفيدًا للإباحة؛ | فمنهم من ذهب إلى أن الواجب فيهما[362] الاطراح، [44/و] وإليه ذهب أبو هاشم[363] -رحمه الله-. ومنهم من ذهب إلى أن المفيد للحظر 9 يجب ترجيحه على الآخر والأخذ بمقتضاه، وهو مذهب الشيخ أبي عبد الله[364] والكرخي[365]، وهو الصحيح؛ لأن من حكم كلام الحكيم ألَّا يُلغى ما أمكن استعماله، فإذا اختص أحد الخبرين بضرب من الترجيح وجب التمسك به 12 ولا يجوز اطراحه، والحظر قد تقرر في الشرع أنه يجب أن يكون مرجحًا على الإباحة؛ بدلالة: مَن طلق واحدة من نسائه ولم يدر أيتهنّ طلق= وجب اجتنابهنّ كلّهنّ؛ وإنما كان كذلك لأنه اجتمع الحظر والإباحة فقدِّم الحظر؛ أما 15 الإباحة فالعقد المقدم عليهن، وأما الحظر فالكلام المتجدد المجوَّز توجهه إلى كل واحدة منهن. وكذلك جارية مشتركة بين رجلين لا يحلّ لكلّ واحد منهما وطؤها؛ لأنّ الحظر والإباحة اجتمعا، فغلب جانب الحظر.

---

(360) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 293-294؛ الصيمري، المسائل: 225.

(361) (ل): [معلومة]. (362) (ل): [منهما].

(363) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 310.

(364) انظر: الهاروني، الجوامع: 31/ و، قال: «وهو الذي حكاه شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن، واستدل عليه بأن من حق كلام الحكيم ألا يلغى ما أمكن استعماله... إلخ».

(365) انظر: الجصاص، الفصول: 3/ 167؛ الصيمري، المسائل: 240.

في الخبرين يقتضي أحدهما إثبات حد والآخر نفيه

مسألة:

ذهب بعض الفقهاء إلى أن أحد[366] الخبرين إذا اقتضى إثبات حدّ
3 والآخر اقتضى نفيه وجب ترجيح النافي؛ لأنّ الحدود يجب درؤها بالشبهات. وذهب أكثر العلماء المثبتين للحدود بأخبار الآحاد إلى أنه لا يرجح النافي على المثبت؛ لأن الخبر المثبت للحدّ يفيد حكمًا شرعيًّا كما
6 أنّ النافي يفيد حكمًا شرعيًّا، فلا مزية لأحدهما على الآخر.

في الخبرين أحدهما يوجب حكمًا والآخر يوجب نفيه

مسألة:

اختلفوا في الخبرين إذا أوجب أحدهما إثبات حكمٍ ما والآخر أوجب
9 نفيه؛ فذهب بعضهم إلى أنّ المثبت أولى بالقبول. وذهب أهل التحصيل إلى أن مجرد الإثبات لا يوجب الترجيح لأجله، وإنما ينظر: فإن كان أحدهما يقتضي النفي وهو على مقتضى العقل، والآخر يوجب الإثبات
12 وهو حكم[367] شرعي= كان الإثبات أولى لا لكونه إثباتًا، بل لكونه حكمًا شرعيًّا؛ وذلك أنّ الحكم الشرعي هو المستفاد من جهة الرسول -عليه السلام-، والخبر الذي يتضمنه هو أولى بالقبول سواء كان نافيًا أو مثبتًا.

15 وقد ذهب بعضهم إلى أنّ الخبرين إذا أثبت أحدهما وقوع الطلاق أو العتاق والآخر نفيه وجب | ترجيح المثبت، كالبينتين. وهذا غير صحيح؛ [44/ظ] لأن المعتبر أن يكون المستفاد بالخبر [حكمًا شرعيًّا][368] سواء كان مثبتًا
18 للطلاق أو نافيًا له، ولا يشبه البينتين؛ لأن المثبتة من البينات وجب الحكم بها لاستنادها إلى العلم، وأما البينة النافية فإنها تستند إلى نفي العلم، فافترقا.

---

(366) (ل): [بعض]. (367) (ل): [حكى].
(368) (ل): [حكم شرعي].

في رواية الصحابي لحكم لا طريق للاجتهاد فيه هل يحكم بأنه توقيف أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في الصحابي إذا نقل عنه حكم لا طريق له من جهة الاجتهاد هل يجب أن[369] يحكم بأنه[370] قاله توقيفًا أو لا يجب؛ فذهب الكرخي[371] والشيخ أبو عبد الله -رحمهما الله- إلى أنّ هذا الصحابي إن لم يكن من أهل الاجتهاد وجب أن يحكم بأنه قاله من جهة التوقيف. وذهب بعض أهل العلم إلى أن القول الذي لا طريق له من جهة الاجتهاد إذا نقل عن بعض الصحابة، وهو مما لم يُخَطَّأ القائل <به>= يحمل على أنه قاله توقيفًا وسماعًا؛ لأنّ الإجماع على كونه صوابًا من قائله يدلّ على أنه قاله سماعًا.

في قول الصحابي: «أمرنا ونهينا» هل يحمل على أنه سمعه من النبي أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في الصحابي إذا قال: أُمرنا بكذا ونُهينا عن كذا، هل يجب الحكم بأنه سمعه من النبي ﷺ أو يجوز أن يكون الآمر والناهي غيره؛ فذهب الكرخي[372] -رحمه الله- إلى أنّ ذلك لا يقتضي أن يكون مسموعًا من النبي -عليه السلام-، واستدل عليه بأن[373] ظاهر الأمر غير مفيد إضافة الأمر إلى النبي -صلى الله عليه-، ولا وجه لحمله على ذلك من غير دليل. وذهب الشيخ أبو عبد الله[374] إلى خلاف هذا وقال: عرْف الشرع قد جرى بأنّ الصحابي إذا قال: أمِرنا بكذا، يريد به النبي -عليه السلام-؛ ولذلك يورده على سبيل الحجة على خصمه ويلزمه[375].

---

(369) (ل): [بأن]. (370) [هل] + (ل).

(371) انظر: الجصاص، الفصول: 3/ 365؛ الهاروني، المجزي: 2/ 343.

(372) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 328؛ البصري، المعتمد: 2/ 667.

(373) (ل): [أن].

(374) انظر: الهاروني، الجوامع: 32/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 2/ 329.

(375) (ل): [ويكلمه].

في قول الصحابي: «السنة كذا» علام يحمل؟

مسألة:

ذهب بعضهم إلى أن الصحابي إذا قال: السنة كذا؛ لم يقتض[376] أنه سنة النبي -عليه السلام-، وجاز أن يكون سنة الصحابة والخلفاء. والظاهر خلاف هذا، وهي تشبه المسألة الأولى.

[45/ و]

في من هو الصحابي

مسألة:

اختلفوا فيمن يستحق الوصف بأنه صحابي؛ فمنهم من ذهب إلى أن كلّ من لقي النبي ﷺ يوصف بذلك. ومنهم من ذهب إلى أنه[377] من لقي النبي -عليه السلام- ولازمه وصحبه، واختص به اختصاص الصاحب بالمصحوب وأخذ العلم عنه، وهو قول شيوخنا[378] -رحمهم الله-.

واستدل من ذهب إلى هذا القول الثاني بأنّ هذا الاسم مأخوذ من الصحبة لا من اللقاء؛ فمن لم يطل مقامه مع الرسول -عليه السلام- إلى الحدّ الذي يوصف بأنّه صحبه= لم يستحق هذا الاسم. يبين صحة هذا في الشاهد أن من استفتى رجلًا من أهل العلم في حادثة وقعت[379] له= لم ينسب هذا المستفتي إلى المفتي ولم يوصف بأنه صاحب له، وإنما يقال لمن لازمه وكاثره وعرف به وأخذ عنه. فأما إطلاق الفقهاء لمن عاصر ذلك الزمان أنهم صحابة، وإطلاقهم أن زمان الصحابة كان كذا= فالمراد به أنه عصرٌ وُجد فيه الصحابة، لا أن كلّ من وُجد فيه صحابة.



---

(376) (ل): [يقتضي].

(377) (ل): [أن].

(378) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 345. وراجع: الزركشي، البحر: 4/ 302.

(379) (ل): [ونعت].

باب: الخلاف في الأفعال:

الغـرض بهذا الباب بيان أفعـال النبي -عليه السـلام-، وهل هي لازمة لنـا أم هـي خاصة له، وإذا كانـت لازمة لنا فبماذا لزمـت، وما صفة لزومها لنـا. واتفق العلماء على أنا لو خلينا والعقل، ولم يرد التعبد بالاقتداء بالنبي -صلـى الله عليه- والتأسـي بأفعاله= لـكان فعله مخصوصًا بـه لا يتعداه، ولـكان إذا فعل فعلًا لم يلزمنا فعل مثله، بل لم يحسـن منـا فعل مثله؛ لأنه لا يمتنـع اختلاف أحـوال المكلفيـن في المصلحة، فليس كلّ مـا كان[380] مصلحة لواحدٍ كان[381] مصلحة لغيره.

وقد زعم بعضهم أن ترك الاقتداء به يؤدي إلى التنفير عنه. وهذا فاسـد؛ لأن تـرك فعـلٍ مثل فعله مع العلم بـأنّ المكلفين قد تختلـف أحوالهم ولا تتفق في المصلحة= لا ينفر عنه.

وقد قال بعضهم: إنه لو لم يجب الرجوع إلى فعله لم يجب الرجوع إلى قوله. وهذا قول فاسد؛ لأنّ الفرق بين القول والفعل ظاهر؛ وذلك أن الفعل لا ظاهر له يسـتدلّ به على صفته، | فإذا فعل الرسـول -عليه السلام- فعلًا علمنـا بالعقل أنه يحسـن منه ذلك، ولـم نعلم أنه يحسـن منـا، بل يجوز أن يكون مصلحة له ومفسدة لنا. [45/ظ]

فأما القول بأن له ظاهرًا[382] يفهم المراد به، فإذا قال: أوجب الله عليكم هـذه العبـادة، وجب قبولها، كما لو قال في الفعـل: إني وأنتم في هذه العبادة سواء ومصلحتنا فيه واحدة لا تختلف.

---

(380) (ل): [كانت]. (381) (ل): [كانت].

(382) (ل): [ظاهر].

في أفعال النبي بعد ورود التأسي به هل تحمل على الإيجاب أم لا؟

مسألة:

اختلف العلماء في أفعال النبي -صلى الله عليه- بعد ورود السمع بوجوب الاقتداء به هل يجب حملها على الوجوب أم لا يجب؛ فذهب بعضهم إلى أنه يجب حملها على الوجوب. وذهب بعضهم إلى أنها تحمل على الندب. ومنهم من ذهب إلى أنها تحمل على الإباحة. ومنهم من ذهب إلى أنها تحمل على الوقف، وأنها يجب أن تكون موقوفة على الدلالة.

والذي يذهب إليه قاضي القضاة[383] -رحمه الله- أنّ أفعاله -صلى الله عليه- لا يجوز حملها بمجردها على الوجوب؛ والدلالة عليه أنها لو كانت واجبة على الإطلاق لكان يلزمنا فعل مثل ما فعله من غير أن نعلم الوجه الذي وقع عليه فعله. وهذا فاسد؛ لأنّ الله -تعالى- أمرنا بالتأسي به في أفعاله وأوجب علينا الاقتداء به، والتأسي إنما يحصل إذا عرفنا الوجه الذي وقع عليه فعله فاقتدينا به في مثلها. فأما إذا فعل الرسول -عليه السلام- فعلًا على وجه الاستحباب وعملنا[384] نحن على وجه الوجوب= كنا مخالفين له لا مقتدين به. فأما ما يفعله النبي -صلى الله عليه- بيانًا للخطاب المجمل نظر: فإن كان الخطاب يفيد الوجوب حُمل فعل الرسول -صلى الله عليه- على الوجوب، وإن كان الخطاب يفيد الاستحباب حمل فعله -صلى الله عليه- على الندب؛ ليطابق البيان المبين.

(383) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 251، 256-259؛ ابن متويه، المجموع: 4/ 43/ ظ.

(384) (ل): [وعلمنا].

في التأسي بالنبي هل هو عام في جميع أفعاله أم مخصوص؟

[46/و]

فصل:

ذهب بعض العلماء إلى أنّ التأسي برسول الله -صلى الله عليه- | يجب في أفعال مخصوصة دون الكل. وهذا خطأ؛ لأن الدلالة التي دلت على وجوب التأسي به عمّت ولم تخص وأجملت ولم تفصّل؛ فدلّ على وجوب التأسي به في جملة أفعاله.

في جواز تعارض القولين والقول والفعل، وعدم جواز تعارض الفعلين

فصل:

قد يتعارض القولان فيفيد أحدهما إثبات حكم والآخر نفيه، وقد يتعارض القول والفعل فيفيد القولُ حظرَ فعل والفعلُ يفيد ما ينافيه. ولا يجوز تعارض الفعلين؛ لأنّ الفعلين الضدين إذا جمعهما محلّ واحد فمستحيل وجوده، وإن كان محلهما يختلف فجائز وجودهما ولا تنافي[385]. فعلى هذا إذا ورد عن الرسول -عليه السلام- قول وفعل متنافيان[386] واقترن بفعله دلالة على وجوب تعديه إلينا ووجوب استمراره في الثاني= نظر: فإن علم التاريخ بين القول والفعل فالمتأخر ناسخ، وإن لم يعلم فالقول أولى بالاستعمال؛ لأنّ الفعل ليس بدليل حتى ينضمّ إليه القول[387]، ولأنّ قوله يتعدانا بلا شبهة، وفعله يختصه ولا يتعدانا إلا بدليل، فالقول أولى.

في النبي هل كان متعبدًا بشريعة من قبله من الأنبياء؟

مسألة:

اختلفوا في أن النبي -صلى الله عليه- هل كان متعبدًا بشريعة من قبله من الأنبياء -صلوات الله عليهم وعليه-؛ فذهب بعضهم إلى أنه كان متعبدًا. وذهب الباقون إلى أنه لم يكن متعبدًا. وكان مذهب الكرخي[388]

---

(385) [إذن] + (ل).

(386) (ل): [متنافيا].

(387) (ل): [الفعل].

(388) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 386.

والشيخ أبي عبد الله[389] مترددًا بين هذين المذهبين.

واختلف القائلون بأنه كان متعبدًا؛ فمنهم من ذهب إلى أنه كان متعبدًا بشريعة إبراهيم -عليه السلام-. ومنهم من قال: كان متعبدًا بشريعة موسى -عليه السلام-. ومنهم من ذهب إلى الشرائع المخبرة عنها في الكتاب الكريم أنه تَعبَّد بها في الكتب المنزلة من قبل، ولم يبين أنها صارت منسوخة= فإن التعبد يحصل به. وفي المتكلمين من يقول: إنه كان متعبدًا بشريعة من قبله قبل النبوة.

ومنهم من ذهب إلى أنه لم يكن متعبدًا بشيءٍ من الشرائع أصلًا، وهو قول أبي علي وأبي هاشم[390]، واختيار قاضي القضاة. والدليل عليه أنه | لو كان متعبدًا بشريعة من قبله للزمه تعرُّف الأحكام والبحث عنها من الكتب المتقدمة كالتوراة وغيرها، وفي علمنا أنه لم يفزع فيما نابه من الأحكام إلى شيء من هذه الكتب= دلالة على أنه لم يكن متعبدًا بها. [46/ ظ]

(389) نص الهاروني، المجزي: 2/ 387 على أن مذهب أبي عبد الله وأبي علي وأبي هاشم أنه -عليه السلام- لم يكن متعبدًا بشريعة من قبله من الأنبياء -عليهم السلام-، قال: «وهو قول شيخنا أبي عبد الله». وقال الهاروني، الجوامع: 33/ و-33ظ: «وكان يستدل عليه بأنه لو كان متعبدًا بشريعة من قبله لكان يلزمه تعرف الأحكام والبحث عنها من الكتب المتقدمة، وأن يرجع إلى التوراة فيتعرف ما فيها من الأحكام، وفي علمنا بأنه -صلى الله عليه وآله- لم يفعل شيئًا من ذلك ولم يراعه [كذا، يرو عنه]، بل حدثت حوادث لها أحكام في التوراة كالمواريث والطلاق والظهار فلم يراجع [كذا، يرجع] إليها ولم يأخذ تلك الأحكام عنها، وإنما عمل بما نزل عليه الوحي فيها= دليل على بطلان هذا القول. دليل آخر: وكان يستدل عليه أيضًا بأن الأمة مجتمعة على أن هذه الشريعة هي شريعة النبي -صلى الله عليه- على الإطلاق، ولو كان فيها أو بعضها ما هو تابع لغيره فيه لم تجز إضافتها إليه على الإطلاق... إلخ».

(390) انظر: الهاروني، المجزي: 2/ 387.

فأما هل كان متعبدًا بشريعة أحد قبل مبعثه فمختلف فيه؛ ويجوز أن يقال: إنه كان متعبدًا بشريعة إبراهيم -عليه السلام-؛ ولذلك كان يطوف بالبيت. ويجوز أن يقال: لم يكن متعبدًا بشيءٍ من الشرعيات. فعلى هذا يُسأل فيقال: لو كان متعبدًا بالعقليات فقط لما ساغ له ركوب البهائم، ولما جاز له أكل اللحم وذبح الأنعام.

والجواب: أنّ العقل لا يحظر ركوب البهائم إذا التزم راكبها علفها والقيام بمصالحها، وأما الذبح فمحظور عقلًا، ولم يتوله[391] رسول الله -صلى الله عليه- قبل المبعث. وأما أكل اللحم فسائغٌ في العقل؛ لأنّ المحظور هو إيلام الحيوان، فأما إذا ذبحه غيره لا بأمره، وصار لحمًا= أوجب العقل إباحة الانتفاع به وحظر ضياعه.



(391) (ل): [يتولاها].

الكلام في الإجماع:

حد الإجماع

معنى قولنـا: إجماع، هو اتفـاق أقوال المصدقين بالرسـول -صلى الله عليـه- علـى حكم فعلٍ. وقـد دخل في هـذا الحدّ إجماعهـم على وجوب فعـل وعلى كونـه ندبًا ومباحًا؛ لأنّ هذا كلّه من أحـكام الأفعال. وقد دخل تحتـه الترك أيضًا؛ لأنهم إذا أجمعوا على قبح فعل من الأفعال وجب تركه، والقبح حكم من أحكام الأفعال. فالحدّ مشتملٌ على ما يقع عليه الاتفاق.

مسألة:

في حجية الإجماع

ذهـب العلماء بأسـرهم إلـى أنّ الاجمـاع حجة غيـر النظـام[392] ونفر تابعوه. وزعمت الزيدية[393] أنّ الإجماع حجة؛ لأنّ فيهم أهل البيت، وهم وحدهم حجـة. وزعمت الإمامية[394] أنّ الإجماع حجة؛ لأنّ فيهم الإمام، وقولـه وحده حجـة، وأن الصحابة قولها حجة؛ لأنّ فيهـم عليًّا[395] -عليه السلام-، ولو انفرد لكان قوله حجة.

والدليـل علـى أنّ الإجماع حجة قول الرسـول -صلـى الله عليه-: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[396]، وروي: «لا تجتمع على خطأ»[397].

(392) انظر: البلخي، المقـالات: 490-494؛ الهاروني، المجزي: 2/ 406؛ البصري، المعتمد: 2/ 458.

(393) انظر: الهاروني، الدعامة: 247-253؛ الجرجاني، الإحاطة: 131/ ظ.

(394) انظر: المرتضى، الذريعة: 2/ 604-607.

(395) (ل): [علي].

(396) انظر: الترمذي، الجامع: أبواب الفتن- باب ما جاء في لزوم الجماعة.

(397) قارن: ابن الملقن، التذكرة: 51.

[47/و] | وشبهة النظام أنه يستحيل أن يخالف حال الجماعة حال الواحد، فيجوز الخطأ على كلّ واحد من الأمّة ولا يجوز على جماعتهم، كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيبًا والجماعة غير مصيبين، وأن يكون كل واحد منهم أسود وهم غير سود، ولو كان هذا لجاز أن يقال: كلّ واحد من الحركات والسكنات حادث، وجملتها ليست حوادث.

والجواب: أن المستحيل أن يقال: كل واحد منهم مخطئ في هذا الذي حكمنا على الجماعة أنه صواب، فأما إذا قلنا: إن كل واحد من الأمة إذا انفرد[398] عن الكافة قوله[399] خطأ وقول الجماعة صواب= فليس فيه استحالة، وحكم الواحد يجوز أن يخالف حكم الجماعة، كما لو قلنا: إن كل واحد من الجماعة لا يقدر على نقل هذا الحجر وجماعتهم إذا اشتركوا نقلوه، وكل واحد من الجماعة يجوز أن يخبر بخلاف ما يعلم من نفسه ضرورة ولا يجوز ذلك من الجماعة الكثيرة؛ ولذلك يقع العلم بخبر الجماعة ولا يقع بخبر واحد إذا تجرّد عن سبب.

في أن الإجماع إجماع كل عصر

مسألة:

اختلفوا في أنّ الإجماع الذي هو حجة هل هو إجماع كل عصر أم إجماع الصحابة فقط؛ فذهب جمهور العلماء إلى أنّ إجماع كل عصر هو الحجة؛ لأنّ الدليل الذي دلّ على كون <إجماع> الجماعة حجّة لم يخصّ عصرًا دون عصر.

---

(398) (ل): [انفردت].

(399) (ل): [قولها].

في خلاف الواحد والاثنين هل يؤثر في انعقاد الإجماع أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في مخالفة الواحد والاثنين لجماعة أهل العصر هل يُؤثر في
3 الإجماع أو لا يؤثر؛ فذهب نفرٌ من المتكلمين[400] إلى أنه لا يؤثر. وقال
الجمهور: بل خلاف الواحد يمنع انعقاد الإجماع؛ لأنّ الدليل الذي دلّ
على كون الإجماع حجّة اقتضى تعلّق الحجة بقول من شملهم اسم الأمة،
6 وهذا لا يوجد إذا خالف واحد.

في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع؛ فذهب بعضهم
9 إلى أنه شرط. وكان الشيخ أبو عليّ[401] يعتبر انقراض العصر فيما يظهر القول
فيه من بعض الصحابة وينتشر عنه من غير نكير للباقين عليه ولا خلاف، | [47/ظ]
فيشترط فيه انقراض العصر على هذا، لكنه كان يجعله شرطًا في تبيُّن[402]
12 وقوع الإجماع، لا أنه يجعل انقراض[403] العصر شرطًا في صحة الإجماع.

والدليل على أنّ انقراض العصر ليس بشرطٍ أنّ الدليل الذي دلّ على
كون الإجماع حجة مطلقٌ غير مشروط بانقراض العصر.

في إجماع أهل العصر الثاني هل يزيل خلاف أهل العصر الأول؟

15 **مسألة:**

اختلفوا في الأمة إذا اختلفت على قولين أو ثلاثة، ثم أجمع من بعدهم
على أحد تلك الأقوال هل يقطع إجماع العصر الثاني حكم ذلك الخلاف
18 المتقدم أم لا؛ فذهب بعضهم إلى أنّه لا يقطع؛ لأنه خلاف يتضمن إجماعًا،

---

(400) = جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والإسكافي. انظر: البلخي، المقالات: 490.

(401) انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 52.

(402) (ل): [تبيين].

(403) (ل): [لانقراض].

وهو تجويز الفتوى بكلّ واحدٍ من القولين، وإلى هذا ذهب بعض الفقهاء. وذهب الأكثر[404] إلى أن الإجماع الثاني يقطع حكم الخلاف السابق؛ والدليل عليه أنّ الدليل الذي دلّ على كون الإجماع حجة لم يخص، 3 ولأنه لا يكاد يتفق إجماع إلا وقد سبقه خلاف، فكان بعض العلماء يناظر البعض ثم لا يزال به حتى يرجع عن قوله، أو يظهر لمخالفه صحة قوله فيحصل إجماع. 6

في القول إذا انتشر بين الأمة وأظهره بعضهم مذهبًا ولم ينكر عليه هل يكون إجماعًا أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في القول إذا انتشر فيما بين الأمة وأظهره بعضهم مذهبًا ولم ينكر عليه أحد من الباقين هل يكون إجماعًا؛ فذهب أبو علي[405] -رحمه الله- 9 إلى أنه إجماع إلا أنه شرط في ذلك انقراض العصر ويقول: إنه لا يكون مجمعًا <عليه> حتى ينقرض العصر. ومنهم من ذهب إلى أنه ليس بإجماع واختلفوا؛ فمنهم[406] من ذهب إلى أنه -وإن لم يكن إجماعًا- فهو حجة لا 12 يجوز مخالفتها، وهو قول أبي هاشم[407]. واستبعد قاضي القضاة قول أبي هاشم: إنه حجة وليس بإجماع.

والدليل على أنه ليس بإجماع أن إجماعهم يجب أن يكون الطريق إلى 15 العلم به ظهور القول بالحكم من جماعتهم أو اعتقاد[408] الرضا به، فأما

(404) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 218؛ ابن متويه، المجموع: 4/ 45/ ظ.
(405) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 236؛ الهاروني، المجزي: 3/ 159.
(406) لم يذكر إلا قول أبي هاشم، وبقي قول أبي عبد الله البصري أنه ليس بحجة ولا إجماع. انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 238؛ الهاروني، المجزي: 3/ 161.
(407) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 237؛ الهاروني، المجزي: 3/ 160.
(408) (ل): [اعتقاده].

[48/و] الحكـم إذا ظهر فيه | قول واحد ولم يظهر من الباقين الإطباق عليه لا قولًا ولا إظهـارًا ولا اعتقـادًا ولا الرضـا بـه ولا العمل به إن كان ممـا يعمل به، وجـوز مع السـكوت[409] أنهم لو[410] استُفتوا لأفتوا بخلافـه= <فإنه لا> يعلم إجماعهم فيه.

في القول يظهر عن أحد الصحابة دون الباقين ودون أن ينتشر

مسألة:

ذهـب بعضهـم[411] إلى أنّ القـول إذا ظهر من واحدٍ مـن الصحابة ولـم يظهر للباقين ولم ينتشـر عن القائل ذلك= أنه لا تجوز مخالفته. وهذا قول خطأ؛ لأنّ الإجماع يحصل بقول الجماعة أو بإظهار الرضا منهم، وهذا فرع على انتشار قول هذا القائل فيهم، فإن كان قوله لم يبلغ الأمة ولا سمعوا به لم يجز ادّعاء الإجماع فيه.

في الأمـة إذا أجمعت على قولين هل يجوز إحـداث قـول ثالث أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في الأمة إذا اجتمعت على قولين أو ثلاثة هل يجوز لمن بعدهم إحداث قول رابع أو لا؛ فذهب نفر من الفقهاء إلى جوازه. وعند الجمهور أنه لا يجوز.

والدليـل علـى <الثـاني> أنّ المعلـوم من إجمـاع الصحابـة المنع من الخـروج عن اختلافهم وحظر ذلك وتحريمه، كما أن الخروج عن اتفاقهم ممنوع منه محظور.

---

(409) (ل): [السكون].

(410) (ل): [لم].

(411) = أبو سـعيد البردعي وأبو بكر الجصـاص الرازي. انظر: الجصـاص، الفصول: 3/ 361؛ الصيمري، المسائل: 290.

في إجماع الأمة على ألا يجوز الفصل بين مسألتين هل يجوز لأحد الفصل بينهما؟

مسألة:

لا خلاف بين العلماء أنّ الأمة إذا أجمعت على ألّا فصل بين مسألتين في حكم مبين لا يصحّ الفصل بينهما فيه، واختلفوا في إجماعهم على ألّا فصل بينهما مجملًا من غير تعيين الحكم؛ فذهب بعضهم إلى أنّ من ذهب من المجتهدين إلى الفصل بينهما في حكم ما= جاز، ومثال هذا أنّ الأمّة أجمعت على ألّا فصل بين الأكل ناسيًا والجماع ناسيًا، فقال بعضهم: الأكل ناسيًا لا يفطر الصائم، وكذا قال في الجماع، فلم يفصلوا بينهما في النفي والإثبات، ثم جاء سفيان[412] فقال: الجماع ناسيًا يفطر الصائم، والأكل لا يفطره. والأمة قبله أجمعت أنّ الأكل والجماع سيّان: إما أن يفسدا[413] أو لا يفسدا[414]، فالفصل بينهما خلاف لهم.

في الإجماع هل يجوز أن يصدر عن غير النص؟

مسألة:

اختلفوا في الإجماع هل يجوز أن يكون صادرًا عن <غير> النصّ؛ فذهب أهل الظاهر[415] إلى أنّ ذلك لا يجوز، وهو قول بعض القائسين. وعند | الجمهور[416] أن ذلك جائز؛ لأنّ الاجتهاد أحد أدلة الشرع؛ فصار كالنص والظواهر. [48/ظ]

في من يعتبر قوله في انعقاد الإجماع

مسألة:

اختلفوا في الذين يُعتبر قولهم في انعقاد الإجماع؛ فذهب بعضهم إلى أنه يعتبر إجماع العلماء خاصّة دون العوام، وأن العوام تبعٌ لهم. ومنهم[417]

---

(412) = الثوري. انظر: الجصاص، المختصر: 2/ 26.

(413) (ل): [يفسدان]. (414) (ل): [يفسدان].

(415) انظر: ابن حزم، الإحكام: 4/ 129. (416) انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 46/ ظ.

(417) = أبو الحسن الكرخي. انظر: الصيمري، المسائل: 273.

مـن اعتبر إجمـاع الفقهـاء المشـهورين دون غيرهم، فلم يعتد هـذا القائل بخـلاف المتكلمين. ومنهم[418] من راعـى إجماع الأمة خاصهم وعامهم، إلا أنّ الإجماع على ضربين: منه ما يشترك في معرفته العامّة والخاصة على سبيل الجملة. <ومنه ما يختص بمعرفته الخاصة دون العامة>.

والدليل على صحّـة المذهب الأخير أنّ الدلالة التي دلّت على وجوب اتباع الإجماع لم تخصّ، وإنما علّق الحكم بمن يشـمله اسم الأمّة، وعامّة المسلمين يشاركون علماءهم في هذا الاسم؛ فشاركوهم في الحكم أيضًا.

في الأمـة إذا اسـتدلـت في مسألة بدليل هل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بغير ذلك الدليل؟

مسألة:

اختلفوا في الأمّة إذا استدلت في المسـألة بدليلٍ هل يجـوز لمن بعدهم أن يسـتدل في تلك المسـألة بغير ذلك الدليل؛ فمنهم من منع من ذلك. وفي أصحابنـا من جـوز ذلك، وهـو الظاهر؛ لأنّ اسـتدلالهم بذلـك الدليل لا يتضمـن ألّا دليل في المسـألة سـواه، وإذا لم يتضمن هذا جـاز لمن بعدهم الاستدلال بدليل آخر.

في الإجـمـاع هـل يثبت بخبر الآحاد؟

مسألة:

اختلفـوا في الإجماع هل يثبت بخبر الواحد، والمـراد بهذا أن من يجوز أن يُقبـل خبره عن النبي ﷺ في حكم من الأحـكام إذا روى الإجماع= هل يجوز أن تقبل روايته؛ ففيهم من منع من ذلك، وفيهم من جوز. وكان قاضي القضـاة[419] -رحمه الله- يقول: لا يجوز قبول قوله؛ لا لأنّ خبر الواحد لا يجـوز قبولـه في الإجماع ويجوز قبوله في خبر الرسـول، لكـن الإجماع إذا

(418) انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 45/ ظ-46/ و.

(419) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 245.

حصل توافرت الدواعي إلى نقله ولا يختص بنقله واحد دون آخر، فإذا رأينا الكل قد أمسكوا عن نقله عرفنا ألَّا إجماع. وعلى هذا قلنا: إن ما تعم البلوى به لا يقبل فيه خبر الواحد؛ لأنّ الدَّواعي تكثر إلى نقله. 3

في تقليد الصحابي

مسألة:

اختلفوا في تقليد الصحابي، والصحيح جواز ذلك في الصحابة خاصّة؛ لشهادة النبي ﷺ لهم | بقوله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[420]. قال قاضي القضاة: الصحابي لا يجوز أن يُقلّد صحابيًّا آخر إلا بدليل. وموضع الخلاف في التابعي هل يجوز له تقليد الصحابي وقبول قوله من غير حجّة في الأحكام الشرعية؟ 6 [49/و] 9

في خبر الواحد إذا أجمعوا على مقتضاه هل أجمعوا لأجله أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في الصحابة إذا أجمعوا على العمل بمخبر خبر وموجبه هل يجب القطع على أنّهم عملوا به لأجل ذلك الخبر أو لا يجب، بل يجوز أن يكونوا عملوا به لدليلٍ آخر؛ فذهب بعضهم إلى أن عملهم به يقتضي أنهم أجمعوا عليه لأجله، وبه قال أبو هاشم[421]، وقال: إن عملهم يقتضي أنه كان نقله متواترًا في الأصل، وأنه انقطع ذلك النقل بإجماعهم؛ لأنّ الدواعي ضعفت بعد الإجماع؛ من حيث استغني بالإجماع عن نقله. ومنهم من ذهب إلى أن إجماعهم على موجبه لا يقتضي أنّهم رجعوا في التمسك به إلى الخبر إلا عند شروط: أن يعلم أنهم عند روايته أجمعوا على موجبه. 12 15

(420) انظر: ابن عبد البر، الجامع: 2/ 178-179، 181.

(421) انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 203.

ومنهـا: أن ينقل عنهم: أنا أجمعنا لأجله. ومنها: ألَّا يكون للحكم المجمع عليه طريق إلا الخبر ولم ينقل خبر سواه.

واسـتدلّ من ذهـب إلى الأول بأنّ الخبر المنقول بطريـق التواتر إذا أفاد حكمًـا من الأحكام وعملت الأمّة به= وجب القطع على أنّ الأمّة أجمعت عليه لأجله؛ فكذلك إذا أجمعوا على مخبر خبر منقول بطريق الآحاد يجب أن يقطـع على أنّ إجماعهم وقع لأجله، وأنّ نقله كان في الأصل متواترًا ثم خفَّ نقله، والله أعلم.



الخلاف في القياس والاجتهاد:

فصل:

في حد القياس

اختلفوا في حد القياس؛ فمنهم من قال: هو التشبيه بين الشيئين. ومنهم من قال: هو ردّ الشيء إلى جنسه. ومنهم من قال: هو استفادة حكم الشيء من غيره. ومنهم من قال: اشتقاق حكم الفرع من حكم الأصل. ومنهم من قال: هو استخراج الحق من الأصول وتمييزه عن الباطل. ومنهم من قال: هو مقابلة الفروع بالأصول ليعلم موافقة ما يوافقها. ومنهم | من قال: هو التعديل بين الشيئين. واختار أبو هاشم[422] -رحمه الله- في حده أنه حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه. وزاد الشيخ أبو عبد الله[423] على هذا فقال: هو حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه؛ للشَّبه الذي بينهما. ونقص قاضي القضاة[424] من حدّ الشيخ أبي عبد الله فقال: هو حمل الشيء على غيره لضربٍ من الشبه. وهذا هو الصحيح. والمراد بحمل الشيء على غيره أن يعتقد في الفرع ما يعتقده في حكم الأصل.

[49/ ظ]

والدليل على صحة هذا الحدّ أن مَن حمل الشيء على غيره، بمعنى أنه أجرى عليه حكم الشَّبه الذي بينهما= وُصف فعله بأنه قياس، ووصف من يفعل ذلك بأنه قائس عليه لغة وعرفًا <وشرعًا>؛ فأما طريق اللغة فما عرفناه من قول القائل: إن هذا الفرس جواد لأنه عربي، وهذا الآخر أيضًا عربي؛ فيجب أن يكون جوادًا مثله= فإن أهل اللغة يصفون هذا القائل بأنه

---

(422) انظر: العسكري، الفروق: 110؛ الهاروني، المجزي: 3/ 294.

(423) انظر: الهاروني، الجوامع: 41/ ظ، دون: «للشبه الذي بينهما».

(424) انظر: البصري، المعتمد: 2/ 697. وقارن: ابن متويه، المجموع: 4/ 108/ و.

قائس؛ من حيث أجرى الثاني مجرى الأول في كونه جوادًا وحمَله عليه في إثبات هذه الصفة له. ولو قال: هذا فرس عربي هو جواد، وهذا الآخر عربي وهو جواد أيضًا= كان مشبهًا ولم يكن قائسًا.

وأما طريق العرف فما عرفناه أنّ القائل إذا قال: العسل حارٌّ لأنه حلو، ثم قال: والتمر أيضًا حلو؛ فيجب أن يكون حارًّا= وُصف بأنه قاس التمر على العسل، ولو قال: العسل حار وحلو والتمر حار وحلو= لم يكن قائسًا. وكذلك إذا قال المتكلم: الحوادث في الشاهد محتاجة إلى محدث لكونها محدثة، والأجسام محدثة أيضًا؛ فيجب احتياجها إلى محدث= وصف بأنه قاس الأجسام على الحوادث في الشاهد في الحاجة إلى محدث، ولو قال: الأجسام تحتاج إلى محدث وهي محدثة؛ فكذلك الحوادث تحتاج إلى محدث وهي محدثة= لم يكن قائسًا.

وأما طريق الشرع فإذا قال القائس: التفاضل محرم في البُر وهو مكيل، والأرز أيضًا مكيل والتفاضل فيه محرم= لم يكن قائسًا.

وقد زعم بعض من صنف في أصول الفقه | من المنتسبين إلى المعتزلة [50/و] وليس منهم[425]= أنّ الحد الذي ذكره قاضي القضاة لا يشمل قياس العكس والطرد، وإنما يتناول أحدهما. واختار لنفسه في حد القياس فقال: «القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره»[426]. فأخلّ بشرطين، وذكر[427] لفظةً أشكل من القياس وهو الاعتبار، وأخرج القياس من هذا الحد جملة. وبيانه أن من قال: النبيذ حرام لأنّ الخمر مسكر، لم يكن قائسًا

---

(425) = أبو الحسين البصري.

(426) انظر: البصري، المعتمد: 2/ 699.

(427) (ل): [وذكره].

بإجماع، وهو قد حصل الحكم في النبيذ باعتبار تعليل الخمر، فقد علمت أنه لا بد من أن يُزاد في هذا الحدّ اعتبار التعليل في الفرع واعتبار الحكم في الأصل، فتقول: هو تحصيل الحكم في الشيء بوجود علة فيه لأجلها ثبت الحكم في غيره. وهذا تعسفٌ قد أغنى الله عنه وأغنى عنه كلام قاضي القضاة.

في معنى الاجتهاد

فصل:

اختلفوا في معنى الاجتهاد؛ فمنهم من قال: القياس والاجتهاد واحد، وإلى هذا ذهب الشافعي في **رسالته**[428]. ومنهم من قال: الاجتهاد هو الطريق الذي تثبت به الأحكام الشرعية من غير النصّ على وجه لا يخَطَّأ فيه القائل. وفرق هذا القائل بين القياس والاجتهاد فيقول: كل مجتهد مصيب، ولا يقول: كل قائس مصيب.

وقال قاضي القضاة: قولنا: اجتهاد، فقيل من جهة اللغة: إنه بذل المجهود وتحمل المشقة. وفي الشرع: عبارة عن طلب حكم الحادثة من الطريقة التي تطلب منها الأحكام، سواء كان المطلوب نصًّا أو قياسًا أو إجماعًا.

في القياس هل هو أحد أدلة الشرع أم لا؟

مسألة:

ذهب أكثر العلماء إلى أنّ القياس الشرعي أحد أدلة الشرع. وذهب فريق منهم إلى أنّ القياس ليس بحجّة، وهو قول النظام والجعفرين[429] وسائر الظاهرية[430] والإمامية[431].

(428) انظر: الشافعي، الرسالة: 3/ 1097.

(429) انظر: البلخي، المقالات: 510؛ عبد الجبار، المغني: 17/ 298؛ الهاروني، المجزي: 3/ 206.

(430) انظر: ابن حزم، الإحكام: 7/ 55-56.

(431) انظر: المرتضى، الذريعة: 2/ 697.

واختلف القائلون بنفي القياس؛ فمنهم من قال: لا يجوز ورود التعبد به أصلًا. ومنهم من قال: يجوز ورود التعبد به لكن الشرع لم يرد به، ولو ورد لجاز. وقال النظام[432]: إنّ التعبد بالقياس كان جائزًا لو كان موضوع الشرع على | خلاف هذا، لكن الشرع قد ورد بالتوفقة بين المختلفين [50/ظ] والتفرقة بين المتفقين. ويريد به أنّ الشرع قد أباح النظر إلى وجه الأَمَة الشابة الحسناء وحرّم النظر إلى وجه الحرّة العجوز الشوهاء، وورد بقضاء الصيام على الحائض وترك قضاء الصلاة مع أن الحيض ينافيهما جميعًا، ووردت الرخصة للمسافر بترك الركعتين في الصلاة الرباعية وبالإفطار في شهر رمضان، ثم لم يجب عليه قضاء الركعتين في حال الإقامة ووجب عليه قضاء الصيام. ومنهم من قال: لو جاز ورود التعبد بالقياس في نوع من الشرعيات لجاز في كل نوع، كما أن في العقليات إذا جاز استعمال القياس في نوع جاز في كل نوع. ومنهم من قال: إن القياس طريقه غلبة الظن ولا يثق المكلف به، بل يجوز أن يكون الحق في غيره. ومنهم من قال: إن الله -سبحانه- لا يجوز أن يقتصر بالمكلف على أدْوَن البيانين دون أعلاها، والنص أعلى في البيان من القياس.

والكلام على جواز ورود التعبد بالقياس هو أنّ الواجب فيما يتعبد الله -تعالى- به المخاطَب أن يزيح علّته في تمكينه منه وتمكينه من معرفته أو معرفة سببه؛ لأنّ المكلف يقبح منه فعل ما لا يعلم قبحه أو حسنه، وإقدامه على ما يجوز كونه قبيحًا يقبح منه كما يقبح إقدامه على ما يعلم قبحه، فإذا كان هكذا فمتى مكّن الله -سبحانه- المكلف من العلم بصفة ما كُلِّفه أو

(432) انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 207-208.

بسببه وأزاح[433] علّته في تمكينه بالإقدار[434] والألطاف وما يجري مجراه= حسُن التكليف سواء كان طريق معرفته العلم <أو> الظنّ[435]. وقد دلّ على هذا الشرع والعقل؛ أما[436] العقل فقد جوّز سلوك السُّبل وركوب البحر واحتمال | المشاق لأجل الظن، ألا ترى أنّ التاجر متى غلب على ظنّه أنّ الربح يحصل له في هذا الطريق= حسُن منه سلوكه[437]. وأمّا في الشرع فقد تُعبدنا بقطع الحكم عند شهادة شاهدين يغلب على ظنّ الحاكم صدقهما.

[51/و]

في أن التعبد بالقياس قد ورد في الشرع

فصل:

وأمّا ورود التعبد بالقياس في الشرع فيدلّ عليه قوله -صلى الله عليه- لمعاذ بن جبل حين وجهه إلى اليمن: «بماذا تحكم؟» قال: بكتاب الله، فقال: «فإن لم تجد؟» فقال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي[438]. فوجه الدلالة منه أنّ معاذًا لما قال: أجتهد رأيي فيما لا أجد في كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه-، لم ينكر عليه النبي -صلى الله عليه-؛ فدلّ ذلك على جواز إثبات الأحكام فيما لا كتاب فيه ولا سنة بالقياس.

في أركان القياس

فصل:

والقياس لا بدّ له من أصلٍ وفرعٍ وعلّة تجمعهما ومعلل ومعلول، فالأصل: هو ما سبق العلم بحكمه. والفرع: هو ما طُلب حكمه بقياسه على الأصل. والعلّة: هو المعنى الذي لأجلها ثبت الحكم في الأصل. والمعلل: هو حكم الأصل. والمعلول: هو حكم الفرع. ومثاله قولنا:

---

(433) (ل): [وإزاحة].

(434) (ل): [بالإمرار/ بالإقرار].

(435) (ل): [والظن].

(436) (ل): [وأما].

(437) (ل): [سكونه].

(438) انظر: الترمذي، الجامع: أبواب الأحكام- باب ما جاء في القاضي كيف يقضي.

إنّ الحـوادث في الشـاهد محتاجة[439] إلـى محدث لحدوثها، والأجسـام محدثـة أيضًا؛ فيجـب احتياجها إلى محدث. قولنا: الحوادث في الشـاهد، هـو أصل القياس. وقولنا[440]: إنها محتاجة إلى محدث، هو حكم الأصل، وهو المعلل. وقولنا: لحدوثها، هي العلّة. وقولنا: والأجسام محدثة أيضًا، هـو الفـرع. وقولنا: فيجـب احتياجها إلـى محدث، هو حكـم الفرع، وهو المعلول. قس على هذا جميع ما أتاك من هذا الباب.

وكل موضـع أمكـن أن يجعـل المعلول علّـة والعلّة معلـولًا كان ذلك القيـاس الـذي يتأتى فيه ذلك باطـلًا، مثاله: إذا قيـل: إنّ الصبي تجب عليه زكاة المال؛ لأنّه يجب عليه عشر الزرع، وكل من وجب عليه عشـر الزرع وجب عليه زكاة المال كالبالغ، هذا قياس باطل؛ لأنّ للخصم أن يقول: إن البالغ | لم تجب عليه الزكاة لأنّه وجب عليه العشـر، بل وجب عليه العشـر [51/ظ] لأنّه وجب عليه الـزكاة، فجعل المعلل معلولًا والمعلول معللًا؛ فدلّ على فساد القياس.

وقد استعملت الصفاتية في الأصول مثل هذا وقريبًا منه، فقال ابن كُلَّاب: الدليـل على أنّ الله عالـم أنه مريد، والمريد لا بدّ أن يكـون عالـمًا بالمراد. فقيل له: لم قلت: إنه مريد؟ فقال: لو لم يكن مريدًا لوجب أن يكون ساهيًا عن المراد، ومعلوم أنّ السـهو وسـائر أضداد العلم مستحيل عليه؛ فوجب أن يكون مريدًا. فاستدل بكونه مريدًا على كونه عالـمًا، فلما طولب بالدلالة علـى كونه مريدًا بنـى الدلالة فيه على أنه عالم، فاسـتدل بكلّ واحد منهما على الآخر فأخطأ. وأخطأ من وجه آخر؛ حيث استدل بالفرع على الأصل.

---

(439) (ل): [محاجة].

(440) (ل): [وقوله].

وليس من هذا القبيل ما يقوله أصحابنا: إنّ الله -تعالى- مريد لأنه آمر، ثم يقولون: إنه إنما كان آمرًا لكونه مريدًا؛ لأنّ في العلوم ما يُطابق المعلوم في ترتبه عليه وفيه ما لا يُطابقه، فالأول كالعلم بالذات والحال، والثاني كالعلم بكونه مريدًا والعلم بكونه آمرًا، أن الأول فرع الثاني وإن كان معلومهما بالضدّ منه، فكونه مريدًا أصل[441] لكونه آمرًا، وكذلك العلم بكون الباري قادرًا فرع العلم بحدوث الأجسام وكونه قادرًا أصل لحدوثها، والعلّة لا تتقدّم المعلول؛ لأنّها إذا تقدَّمت ولم يوجد الحكم خرجت أن تكون علّة موجبة؛ وبهذه[442] الطريقة أبطل أصحابنا قول الكلابية[443] إنّ الله -سبحانه- راءٍ للعالم برؤية قديمة، فجوزوا تقديم الرؤية التي هي علّة في كونه رائيًا. وهذا إنما صحّ في العلل العقلية التي هي موجبة، فأما الشرعية فيجوز تقديمها على المعلول؛ لأنّها أمارة وليست بموجبة، وقد كان يجوز وجودها ولا حكم أصلًا، فأما الحكم فلا يجوز أن يتقدم العلّة سواء كان من قبيل الشرعيات أو العقليات.

في أن تعليل الواجب لا يجب

فصل:

[52/و] | واعلم أن تعليل الواجب لا يجب؛ لأنه لو وجب تعليل الواجب لكان لا ينتهي التعليل إلى حدٍّ ينقطع عنده، وكان يجب تعليل ما لا نهاية له من الأوصاف وهذا محال.

قال قاضي القضاة: فالتعليل في الصفة الواجبة موقوف[444] على الدليل، فإن دلّ الدليل على أنها معللة عللت، وإن لم يدل على أنها معللة لم يصحّ تعليلها.

---

(441) (ل): [أصلا].

(442) (ل): [ولهذه].

(443) انظر: البغدادي، الأصول: 97.

(444) (ل): [موقوفة].

في إيجاب العلة للحكم بشرط مؤثر في الإيجاب

فصل:

وقد تكون العلّة ذات وصفٍ واحدٍ، وقد تكون ذات وصفين، وهذا لا شبهة فيه. وقد توجب العلّة الحكم بشرط لولاه لما أوجبت، فالعلّة هي الموجبة والشرط هو المؤثر في إيجاب العلّة للحكم. مثاله: الضرب يولد الألم بشرط أن يكون المحلّ المضروب فيه حياة، فالعلّة هي الضرب، ووجود الحياة في المحلّ شرط في تأثير العلّة، وليس وجود الحياة بعلّة؛ إذ لو كان(445) علّة لكانت الحياة موجبة للألم.

ولهذا نظير في الشرعيات، وهو أن الزنا علّة في إيجاب العقوبة بشرط أن يكون الزاني عاقلًا، فالعقل ليس بعلّة لوجوب العقوبة، لكنه شرط في كون الزنا موجبًا للعقوبة.

وكلّ علّة أوجبت حكمًا بشرط لم يجز أن توجب ذلك الحكم مع فقد ذلك الشرط؛ إذ لو أوجبته لخرج الشرط من كونه شرطًا. وذكر قاضي القضاة في بعض كتبه أن كلّ شرط يعتبر في الدلالة على أمرٍ من الأمور فمثل ذلك المدلول لا يصحّ أن يثبت مع نقيض ذلك الشرط، بيان ذلك أن أحدنا إذا اعتبر في الدلالة على <أنه> محدِث لتصرفه وجوبَ وقوعه عند قصده وداعيه ووجوب انتفائه عند كراهته وصارفه، ثم أثبت الواحد منا محدِثًا لأمرٍ وجب حدوثه عند كراهته وصارفه وعدمه عند قصده وداعيه= فسد دليله الذي استدلّ به على أنّ العبد محدث لتصرفه، وكذلك مهما استدلّ بصحّة الفعل على أنّ الغير قادرٌ، ثم أثبت ذاتًا قادرة مع تعذر الفعل عليها | ومع ارتفاع الموانع= كان ذلك نقضًا للاستدلال الأول. ويفارق ما [52/ظ]

(445) (ل): [كانت]. ويبدو أنها مصححة.

يقوله المتكلمون في أنّ الشيئين قد يشتركان في حكم، ثم ما يدلّ على ثبوت الحكم لأحدهما لا يحصل للآخر ولا يدلّ على ثبوته، لأنّ هذا يصحّ والأول لا يصحّ.

3

في النبي هل كان متعبدًا بالاجتهاد في الشرعيات أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في النبي -صلى الله عليه- هل كان متعبدًا بالاجتهاد في الأحكام الشرعية؛ فذهب بعضهم إلى تجويزه. وذهب أكثر العلماء إلى المنع منه، 6 وهو اختيار شيوخنا؛ على أنهم جوزوا أن يتعبد به من جهة العقل وقالوا: غير ممتنع تعلق المصلحة به، لكنّه ارتفع في الشرع منه ذلك.

سؤال: 9

يُقال إذا جوزتم من جهة العقل أن يتعبد الله -تعالى- رسوله بالاجتهاد، فإذا اجتهد نبيٌّ وقاس فهل يجب القطع على أنّ الصفة التي علل بها حكم الأصل هي العلّة أم لا يجب؟ فإن قلتم: يجب القطع على ذلك، قيل لكم: 12 فهل يجب عليه القطع أم علينا؟ فإن قلتم: يجب عليه القطع، لم يصحّ مع كونه مجتهدًا؛ لأنّ القائس يظنّ ولا يقطع. وإن قلتم: لا يجب عليه ويجب علينا، قيل لكم: إنما وجب علينا القطع لكونه نبيًّا، وهذه العلّة تلزمنا 15 وتلزمه. فإن قلتم: لا يجب علينا القطع بذلك، جوزتم مخالفة الرسول.

والجواب: أنّ الرسول إذا اجتهد واستخرج علّة علّق عليها الحكم وتكامل اجتهاده= علِم هو أنها علّة الحكم وقد كان يظنّ قبل تكامل اجتهاده، 18 ونحن إذا علمنا أنه علّق الرسول عليها الحكم علمنا أنها العلّة، وغير بعيد أن تكون الأمارة توجب الظنّ ثم إذا قوي أوجب العلم، كما نقوله في خبر

الأربعـة: [إنه لا يوجـب][446] العلم، وإذا انضمّ [إليهـم غيرهم][447] حتى صار متواترًا أوجب العلم.

في الاجتـهـاد في عصر النبي هل كان جائزًا أم لا؟

مسألة:

اختلفـوا في جواز الاجتهاد في عصر النبي ﷺ؛ فمنهم من ذهب إلى جوازه بكلّ حالٍ سواء كان المجتهد بمحضر النبي -عليه السلام- أو كان غائبًا عنه. ومنهـم من ذهب إلى المنع بكلّ حالٍ. ومنهم مـن فصّل | فقال: إن كان غائبًا جاز، وإن كان بحضرة النبي -عليه السلام- لم يجز. وهذا هو الصحيح، وهو اختيـار شـيوخنا -رحمهم الله-. ووجهـه أنّ الاجتهاد لا حكـم له مع إمكان التوصـل إلى النـصِّ، ومعلوم أن مـن كان بحضرة النبي -عليه السـلام- هو متمكن من معرفة الحكم بالنصِّ، فلا معنى للاجتهاد. وليس كذلك من غاب عن حضرته؛ لأنه لا طريق له إلى معرفة حكم الحادثة في الحال من غير طريق الاجتهاد؛ وعلى هذا سوَّغ النبي -صلى الله عليه- لمعاذ الاجتهاد برأيه[448].

[53/و]

في هل يجوز أن يصل المجتهد إلى أن يفتي دون دليل أو اجتهاد؟

مسألة:

ذهـب بعض البصريين[449] إلى أنّ المجتهد يجـوز أن يبلغ في العلم بطريقة الاجتهاد رتبة يجوز عندها أن يُتعبد بأن يفتي بالحظر له من غير أن يرجع في ذلك إلى شـيءٍ من الأدلة وطريق[450] [القياس][451] والاجتهاد، وأنه يجري مجرى

---

(446) (ل): [إنها لا توجب].

(447) (ل): [إليه غيره].

(448) (ل): [في رأيه].

(449) = مويس بن عمران. انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 330.

(450) (ل): [وطريقة].

(451) [..] + (الهاروني). انظر: الهاروني، الجوامع: 43/ ظ.

أن يُقال له: أن احكم بما شئت، فإنك لا تحكم إلا بالصواب. وكان يذهب إلى أنّ الأنبياء -عليهم السلام- يجوز أن يبيحوا ويحظروا من غير وحي.

والدليل على فساد هذا القول أنه لو جاز أن يقول النبي -عليه السلام- لواحدٍ من أصحابه: احكم بما شئت، فإنك لا تحكم إلا بالصواب؛ لجاز أن يُقال لواحدٍ أيضًا: أخبِر بما شئت مما[452] سيحدث إلى يوم القيامة، فإنك لا تُخبر إلا بالصدق، ولو كان هذا لجاز أن يخاطَب الأمي بالكتابة فيقال له: اكتب، فإنك لا تكتب إلا بالصحيح. وهذا يدلّ من الذي يجوِّزه على أنه لا يصحّ منه الاستدلال على كون الباري -سبحانه- عالـمًا.

في النص المعلل هل يجوز قياس غيره عليه قبل ورود التعبد بالقياس أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في الحكم الذي يرد به النصّ معللًا بعلّة هل يجوز قياس غيره عليه إذا شاركه فيه من غير أن يرد التعبد بالقياس؛ فذهب بعض نفاة القياس إلى أن ذلك جائز. وذهب البعض إلى أن ذلك لا يجوز. وذهب النظام والقاساني[453] وطبقتهم إلى جواز ذلك، وقد ذكر أبو هاشم ما يدلّ عليه[454]؛ لأنّه قال: لو قال الله حرّمت السُّكَّر لأنّه حلو، وجب أن يحرم كلّ حلو، ولم يشرط فيه التعبد بالقياس[455]. وشرط | قاضي القضاة[456] في ذلك ورود

[53/ظ]

(452) (ل): [من ما].

(453) النظام والقاساني من نفاة القياس، ففي ذكر الأقوال اضطراب. انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 315.

(454) انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 316.

(455) = وهو قول أبي الحسن الكرخي. انظر: الصيمري، المسائل: 318.

(456) = وهو قول جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب. انظر: الصيمري، المسائل: 318.

التعبد بالقياس. وفرق الشيخ أبو عبد الله[457] بين الفعل والترك[458] فقال: إن كانت العلّة المنصوص عليها علّة في التحريم لم يحتج إلى ورود التعبد بالقياس، بل يثبت التحريم في كلّ ما حدث فيه تلك العلّة، وإن كانت العلّة المنصوصة علّة في إيجاب الفعل أو حسنه لزمت العلّة ولم تتعده[459] إلا بالتعبد بالقياس.

والدليل على صحّة ما ذهب إليه قاضي القضاة أنّ الحكم المنصوص على علّته لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بفعله على الانفراد وإنْ ضمّ غيره إليه مما شاركه في العلّة <كان> مفسدة، وإذا كان هذا غير ممتنع لم يجز إثبات هذا الحكم في نظيره لأجل وجود العلّة ما لم يرد التعبد بالقياس.

فأما فرق الشيخ أبي عبد الله فوجهه[460] أنّ الإنسان قد يفعل فعلًا لغرض ثم لا يفعل كل ما ساواه في ذلك الغرض، بيانه أن الإنسان قد يتصدق بيمينه لحسن الصدقة، ولا يلزمه أن يتصدق بيساره، فإذا تصدق بيمينه ولم يتصدق بيساره لم يكن مناقضًا، وكذلك لو سافر إلى الشام لتجارة لم يلزمه أن يسافر إلى العراق وإن كان الربح في الموضعين والمسافة[461] فيهما على سواء، وبمثله: لو عدل عن السفر إلى الشام لأنّ فيه سبعًا[462]، ثم سلك طريق العراق مع أن فيه سبعًا[463]= عُد مناقضًا، وهذه طريقة عقلية.

---

(457) انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 324؛ الهاروني، الجوامع: 44/ و.

(458) (ل): [والقول].

(459) (ل): [تتعداه].

(460) انظر: الهاروني، المجزي: 3/ 316-317، 324؛ الهاروني، الجوامع: 44/ و-44/ ظ.

(461) (ل): [المسافة].

(462) (ل): [سبع].

(463) (ل): [سبع].

في ما هو الأصل الـذي يحمل الفرع عليه بطريق القياس؟

مسألة:

اختلفـوا في الأصـل الـذي يحمل الفرع عليـه بطريقة القيـاس ويثبت به حكمـه؛ فمنهم من ذهب إلى أنّ الأصل هو الحكم الثابت بالنصِّ، كتحريم التفاضل في البُر. ومنهم من ذهب إلى أن الأصل هو البُر نفسه.

واختيـار شـيوخنا أنّ الأصل هـو الدليل الـذي أوجب إثبـات الحكم في البُـر[464]؛ والدليـل عليـه أنّ الأصل: عبـارة عما به يتوصل إلـى حكم الفرع بالنظـر فيـه، وهذا المعنـى يوجد في الخبر الـذي دلّ دون غيـره، ألا ترى أنّ النظر في حكم البُر وأن التفاضل | فيه محرم= مستنِد إلى الخبر. [54/و] وسئل قاضي القضاة[465] في **الدرس** فقيل: إذا كان الأصل هو الخبر فيجب أن يكون المعلل هـو الخبر، وقد علمنا أن المعلل هو الحكم. فقال: المعلل هو حكم الأصل لا نفس الأصل، فالحكم الذي اقتضاه الخبر هو الأصل الذي علّله الفقهاء.

في العلـة التي علـق بهـا حكم الفـرع هـل يجب أن تكـون مؤثرة في حكم الأصل لتكون علة أم لا؟

مسألة:

ذهب العلماء بأسـرهم إلى أنّ العلّة التـي تعلق بها حكم الفرع يجب أن تكون مؤثرة في حكم الأصل حتى تكون علّة، سواء كان اسمًا أو صفة، وأن مـا لا تأثير له في الحكـم لا يجوز اعتباره في[466] كونه علّـة. وذهب نفرٌ من المتأخريـن في الزمان والعلم إلـى أنّ التأثير لا يعتبر في علّة الأصل. ومثاله: إذا قال الشـافعي: إنّ مسّ الذكر ينقض الطهارة؛ لأنه مس ذكره، فوجب أن يبطـل طهارته كما لو مس ذكـره وبال. فقوله: مس ذكره، لا يؤثر في إيجاب

(464) راجع: الزركشي، البحر: 5/ 75.

(465) انظر: ابن متويه، المجموع: 4/ 109/ ظ-110/ و.

(466) (ل): [وفي].

الطهارة إذا بال؛ لأنّ البول ينقض الطهارة سواء مسّ ذكره أو لم يمس، فلا تأثير لمس الذكر في الحكم، وإن لم يكن له تأثير بطل.

3 قال قاضي القضاة في **أدب الجدل** مفسدًا لهذا المذهب: إنّ الحكم الشرعي لا يجوز إثباته إلا بدليل شرعي طريقه العلم أو بأمارة تقتضي غالب الظن، وإذا كان كذلك فالوصف الجامع للفرع والأصل يجب أن

6 تكون عليه أمارة أن الحكم تعلّق به. يبين صحّة هذا أنه لا شبهة في أنّ كلّ وصفٍ من أوصاف حكم الأصل لا يجوز أن يكون علّة، فيجب أن يكون الوصف الذي تعلّق به الحكم له تأثير ليعلم أنّه علّة.

في العلة المستنبطة هل تتعدى أم لا؟

9 **مسألة:**

اختلف أهل العلم في العلّة المستنبطة هل يجب أن تكون متعدية أو يصحّ ألَّا تتعدى؛ فذهب بعضهم إلى أنها إذا لم تتعد لم يصحّ أن تكون علّة، وهو

12 قول أكثر العراقيين[467]، وإليه ذهب الشيخ أبو عبد الله[468]. وذهب بعضهم إلى أنّ العلّة المستنبطة يجوز ألَّا تتعدى إلى فرع، ومثاله: ما قاله بعضهم: إنّ تحريم التفاضل في الدراهم والدنانير معلل بكونهما ثمنًا للأشياء وقيمًا

15 للمستهلكات، وهذه علّة لا تتعدى. والدليل على | فساده[469] أنّ الغرض [54/ظ] باستنباط العلل ما يحصل به من الفائدة بردّ الفروع إليه، فإذا لم يتعدّ لم تحصل به فائدة، فلا يصحّ.

(467) انظر: البصري، المعتمد: 2/ 801؛ الصيمري، المسائل: 358.

(468) انظر: الهاروني، الجوامع: 46/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 2/ 412. وإن كان لم يصرح باسم أبي عبد الله البصري حيث قال: «وقد حكى ذلك شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي». لكنه ذكر عقيبه ما كان يحصله في هذا الباب.

(469) (ل): [فسادها].

في الخبر يرد بخلاف قياس الأصول هل يقاس عليه أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليه أم لا يجوز؛ فذهب جمهور العراقيين[470] إلى المنع من القياس عليه، وبه قال الشيخ أبو عبد الله[471]، وكان يشرط في ذلك ألَّا يكون الخبر ورد معللًا، أو لم يدل دليل على جواز تعليله، أو لا يكون له وجه آخر من القياس؛ فكلّ خبر ورد مخالفًا لقياس الأصول وعاريًا عن هذه الشروط لا يجوز أن يُقاس عليه. فأما إذا ورد معللًا أو أجمعوا على تعليله أو كان له وجه آخر في القياس عليه= جاز قياسه.

في إثبات الأسامي بالقياس

مسألة:

اختلفوا في إثبات الأسامي بطريقة القياس الشرعي؛ فمنهم من جوّزه، ومنع أكثرهم منه. ومثاله: أنّ الزنا يوجب الحدّ بلا خلاف، واختلفوا في وطء البهيمة هل فيه الحدّ أو لا؛ فقال بعضهم: فيه الحدّ، وقال: إنّي أثبت اسم الزنا بوطء البهيمة بقياسه على وطء الآدمية؛ فأقول: وطء غير مباح، فوجب أن يُسمّى زنًا كالوطء في الفرج من الآدمية، فإذا ثبت لي الاسم بهذه العلّة أثبتُّ الحدّ بقوله -تعالى-: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾[472]. وكذلك كان يقول: إني أثبت اسم الخمر للمطبوخ المُسكر؛ بعلّة أنه شراب فيه شدّة مطربة، فوجب أن يكون خمرًا لعصير العنب النيء إذا غلى واشتدّ وقذف بالزبد، فإذا ثبت لي في المطبوخ أنّ اسم الخمر يتناوله استدِلّ على تحريمه بالنصِّ الوارد في تحريم الخمر.

---

(470) انظر: الجصاص، الفصول: 4/ 116.

(471) انظر: الهاروني، الجوامع: 47/ و؛ الهاروني، المجزي: 4/ 5-10.

(472) سورة النور: 2.

وجمهور العلماء وشيوخ المعتزلة على أنّ ذلك لا يجوز. والدليل على صحّة هذا القول وفساد القول الأول أنّ إثبات الأسامي اللغوية بطريقة
3 القياس | الشرعي غير ممكن؛ إذ لا يمتنع أن يضع أهل اللغة الاسم لمعنى [55/و] من المعاني إذا وُجد ذلك المعنى في قبيل آخر لم يستعمل الاسم فيه، نحو قولهم: أبلق، إذا اجتمع السواد والبياض في شخص مخصوص، ثم لا
6 يقولون[473] في الكناية على البياض إنه أبلق وإن كان السواد قد اجتمع مع البياض. وقالوا: جنّي؛ لتستره، وجنين؛ لهذا، ثم لا يسمى كل ما تستر جنينًا، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن يضعوا اسمَ الزنا لوطء الآدمية دون وطء البهيمة،
9 واسمَ الخمر لوجود الشدّة المطربة في عصير العنب دون نقيع الزبيب.

مسألة: في تخصيص العلة

اختلفوا في تخصيص العلّة الشرعية؛ فذهب بعضهم إلى أنّه لا يجوز
12 تخصيصها، فمنع منه قوم[474]، وجوّزه آخرون.

واختلفوا في العلّة المنصوص عليها؛ فمنهم من جوَّز تخصيصها. ومنهم من منع. وذهب أصحاب أبي حنيفة[475] بأسرهم إلى جواز ذلك.

---

(473) (ل): [يقولوا].

(474) لا فرق بين «لا يجوز» وبين «فمنع منه»، ففي العبارة تكرار لعله سهو. ولفظ الهاروني، الجوامع: 50/ و: «اختلف أهل العلم في تخصيص <العلة> الشرعية؛ فذهب بعضهم إلى أنها [كذا، أنه] لا يجوز تخصيصها، وهو قول جماعة أصحاب أبي حنيفة. واختلفوا في العلة إذا كان منصوصًا عليها... إلخ». وفي الهاروني، المجزي: 4/ 32: «اختلف أهل العلم في تخصيص العلل الشرعية فمنهم من منع من ذلك، وهو قول جماعة أصحاب الشافعي وبعض المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة. وقد اختلفوا في العلة إذا كان منصوصًا عليها؛ فمنهم من يسوي بينها وبين المستنبطة في المنع من التخصيص، ومنهم من يجوز تخصيصها. وذهب جمهور أصحاب أبي حنيفة إلى جواز تخصيصها».

(475) انظر: الجصاص، الفصول: 4/ 255.

والدليل على جوازه أنّ العلّة الشرعية ليست بموجبة للأحكام؛ لأنّها كانت موجودة مع انتفائها قبل الشرع، وإنما هي أمارات يحصل عندها الظنّ بالأحكام، والأمارات لا يمتنع أن يقع في إيجابها الظنّ تخصيص، بأن يقترن ببعضها أمر يُمنع لأجله حصول الظنّ عنده؛ على أنّ الأمارة لو أوجبت الظنّ أبدًا من غير تخصيص لما كان بينها وبين الدلالة فرق، وفي علمنا بالفرق بينهما دلالة على بطلان قول من امتنع من تخصيص العلّة.

في الاستحسان ما هو؟ وهل هو صحيح ودليل شرعي؟

مسألة:

اختلف أهل العلم في الاستحسان هل هو صحيح في نفسه له حكمه، وهل هو دليل على الأحكام الشرعية؛ فذهب الشافعي[476] ومن تابعه[477] إلى أنّ ذلك غير ثابتٍ ولا حجّة فيه. وذهب أصحاب أبي حنيفة[478] بأجمعهم إلى أنّه حجّة ودليل على الأحكام الشرعية، وإليه ذهب قاضي القضاة، ونصره في كتبه.

واختلف القائلون بالاستحسان في حدّه؛ فذهب بعضهم إلى أنّه أقوى القياسين. ومنهم من قال: هو تخصيص العلّة. وحدّه قاضي القضاة -رحمه الله- بأنّه العدول عن حكم الحادثة بمثل ما حكم في نظائرها لدليل هو أقوى منها. وهذا أشهر من أن يذكر له مثال، [55/ظ] لكنّا نشير إلى مثال واحد ليتضح الحدّ: لا فرق بين قول القائل: جعلتُ ملكي صدقة في سبيل الله، وبين قوله: جعلتُ مالي صدقة في سبيل الله، من جهة القياس؛ فكلّ حكم ثبت لأحد اللفظين ثبت للآخر، وكل حكم ينتفي عن أحد اللفظين ينتفي

(476) انظر: الشافعي، الرسالة: 2/ 65، 3/ 1168.

(477) انظر: الشيرازي، الشرح: 2/ 969.

(478) انظر: الجصاص، الفصول: 4/ 223.

عن الآخر، إلا أنّ القائلين بالاستحسان حملوا قوله: جعلت مالي صدقة، على الأموال التي تجب الزكاة فيها خاصة؛ لقول الله -تعالى-: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾(479)، فعدلوا عن القياس في هذه المواضع(480) لهذه الدلالة، ولولا هذه الدلالة لكان يجب قياس قوله: مالي صدقة، على قوله: ملكي صدقة، فعدل عن هذا القياس ولم يحكم في قوله: جعلت مالي صدقة، بمثل ما حكم في نظيره، وهو قوله: جعلت ملكي صدقة؛ لأجل دليل هو أقوى من القياس، وهو الآية التي دلّت على أنّ المراد بالمال ما تجب فيه خاصة.

والدليل على صحّة الاستحسان أنّ المانع له لا يخلو: إما أن تكون الأقيسة الشرعية وطرق الاجتهاد لا يجوز أن يترجح بعضها على بعض، وهذا فاسد؛ لعلمنا بأنّ الأمارات تترجح، وقد بيّنا هذا في الأخبار. وإما أن يكون المانع أنّ هذا يؤدي إلى تخصيص العلّة، وقد بيّنا جواز تخصيص العلل الشرعية، فما يؤدي إليه يجب أن يكون صحيحًا أيضًا. وإما أن يكون المانع أن ما عدل عن الحكم لأجله ليس بأقوى من القياس، وهذا يُعرف باستقراء المسائل، والكلام في قوة الاستحسان على القياس يظهر في أعيان المسائل، فلا وجه لذكره هاهنا. وإما أن يكون المانع استبشاع بعض الناس لهذا الاسم، وهذا فخطب هيّن؛ لأنّه إذا ثبتت(481) صحّة المعنى وهو المقصود بالعبارة= فلا مشاحّة في الاسم.

وقد بطل بهذا قول من زعم أنّ القول بالاستحسان قول بالهوى والشهوة؛ لِمَا بينّا أنه(482) قول بالدليل الذي هو أقوى من القياس المعدول عنه في هذه الحادثة.

---

(479) سورة التوبة: 103.

(480) يبدو أن الألف في «المواضع» إما ضرب عليها أو خفيفة المداد.

(481) (ل): [ثبت]. (482) (ل): [وله].

في قلب العلل في الأحكام

مسألة:

ذهب بعض الفقهاء أنّ قلب العلل في الأحكام صحيح، واستعملوا فيها طريقة أخرى سمّوها قلب التسوية، | مثاله: إذا أثبت المعلل حكمًا من [56/و] الأحكام بمعنى فيه بين الأصل والفرع، ثم جاء السائل المخالف له فقال: أنا أجعل أصلك أصلي وعلتك علتي، وأعلق عليها حكمًا وأستفيد به صحّة مذهبي وبطلان مذهبك؛ فأكون قد عارضتك في قياسك ولا يمكنك الانفصال عن هذه المعارضة بضرب من الترجيح؛ لأنّ أصلي أصلك وعلّتي علتك، والحكم مختلف والترجيح لا يدخل في الأحكام.

وهذه طريقة فاسدة؛ لأنّ الحكم الذي قصد المعلل نصب العلّة لأجله لا يمكن أن تقلب علته أصلًا؛ لأنّه يؤدي إلى أن يكون حكمًا[483] آخر، فيكون السائل[484] عادلًا عن الحكم الذي علّل المسؤول له، وفارضًا حكمًا آخر لنفسه، وليس الفرض إليه بإجماع أهل الجدل، فثبت أنّ القلب لا صحّة له.

في الاختلاف في الفروع هل كل مجتهد فيها مصيب أم لا؟

مسألة:

اختلفوا في الفروع التي وقع الخلاف فيها بين المجتهدين هل الحقّ فيها واحد أو الكلّ مصيب؛ فمنهم[485] من ذهب إلى أن الحق في واحد معين، وأن ما خالفه ليس بحقٍّ، وأنّ حكم الحاكم متى كان بخلافه نُقض، وهو قول الأصمّ وبشر المريسي. ومنهم[486] من ذهب إلى أنّ الحقّ في واحدٍ ولكن

(483) (ل): [حكم].

(484) (ل): [للسائل].

(485) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 369-370؛ الهاروني، المجزي: 4/ 159.

(486) انظر: الشيرازي، الشرح: 2/ 1046.

المجتهد متى عدل عنه باجتهاده كان معذورًا، وهو قول أصحاب الشافعي.

ومنهم[487] من ذهب إلى <أن> كلّ واحدٍ من المجتهدين مصيب محقٌّ، وهو مذهب شيوخنا. والدليل على صحّته ما تواتر به النقل عن الصحابة أنهم اختلفوا في مسائل فاختار كل واحد منهم طريقة لم يخطِّئ صاحبه في اختيار الطريقة الأخرى، ولو كان الحقُّ في واحد لخطأ بعضهم بعضًا ولخالفه ولقطع موالاته، كما فعل بعضهم مع بعضٍ لما خالفه في المسائل التي الحق فيها في واحد ولا يسوغ الخلاف فيها.

في إضافة قولين مختلفين إلى المجتهد على سبيل التخيير

مسألة:

ذهب أصحاب الشافعي[488] إلى أن إضافة قولين متنافيين إلى المجتهد على سبيل التخيير جائز، وزعم بعضهم أنّ المراد بقولهم: إنّ للشافعي قولين في المسألة، أنه بيَّن طريقتي الاجتهاد في كلّ واحد منهما؛ ليختار المجتهد منهما ما أدّى اجتهاده إليه. | وهذا فاسد؛ لأنّ من بيَّن طريقة الاجتهاد في المسألة لم يجز إضافة ذلك إليه مذهبًا؛ لأنّ من حكى دلالة في مسألة ودلالة أخرى في تلك المسألة على ما يخالفها= لا يجوز أن يجعل الأمران جميعًا مذهبًا له. [56/ظ]

ومنهم من قال: له قول قديم وقول جديد. وهذا فاسد أيضًا؛ لأنّ الجديد إن لم يكن رجوعًا عن القديم فيؤدّي إلى قولين متنافيين في حادثة في حالتين مختلفتين.

---

(487) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 364.

(488) انظر: الشيرازي، الشرح: 2/ 1075.

في أن النافي لا دليل عليه

مسألة:

ذهب نفرٌ من الفقهاء إلى أنّ النافي لا دليل عليه. وهذا خطأ؛ لأنّ من اعتقد نفي حكم: فإما أن يكون عالـمًا به، أو ظانًّا، أو جاهلًا، فإن كان جاهلًا فلا معنى للاشتغال به، وإن كان ظانًّا فلا بدّ أن يكون ظنّه صادرًا عن أمارة، وكذلك إن كان عالـمًا فلا بدّ أن يكون علمه مستندًا إلى دلالة، كما أنه إذا اعتقد ثبوت حكم وكان عالـمًا به= يستند علمه إلى دلالة.



الحظر والإباحة:

مسألة:

في حكم الانتفاع بالأشياء قبل ورود الشرع بالحظر أو الإباحة

اختلفوا في الأشياء التي يجوز أن ينتفع بها ولا دليل على حظرها في العقل هل يجب ورودها على الحظر أو الإباحة قبل ورود الشرع؛ فذهبت طائفة إلى أنه يحمل على الحظر، وهو قول طائفة من البغداديين من أصحابنا. ومنهم من ذهب إلى أنها تكون مباحة، وهو قول عامّة الفقهاء وجمهور المتكلمين[489]، وبه قال أبو علي وأبو هاشم[490]، وإليه ذهب أبو عبد الله البصري[491]، ونصره قاضي القضاة[492] -رحمه الله-. وذهب بعض المنتسبين إلى علم الكلام[493] إلى أنّه يحمل على الحظر بدليل وكذلك على الإباحة، وهو قول الوقف قبل ورود الشرع.

والدليل على صحّة قول الجمهور ما تقرر في عقل كل عاقلٍ أنّ العاقل متى علم أنه ينتفع بأمرٍ من الأمور إذا فعله، ولا ضرر عليه عاجلًا ولا آجلًا= حسُن منه فعله، وجرى العلم بحسن هذا مجرى العلم بقبح الإقدام على ما يضره عاجلًا ومجرى العلم بقبح الظلم والكذب، فلا فصل بين من دفع هذا وبين من منع[494] من بلغ إلى نهر من الأنهار العظام كدجلة والفرات

---

(489) (الزركشي): [والمسلمين].

(490) انظر: الهاروني، المجزي: 4/ 329.

(491) انظر: الهاروني، الجوامع: 63/ ظ؛ الهاروني، المجزي: 4/ 329.

(492) انظر: عبد الجبار، المغني: 17/ 145. وراجع: الزركشي، البحر: 1/ 155.

(493) = أبو الحسن الأشعري وأتباعه. انظر: الباقلاني، التقريب: 307-308؛ الشيرازي، التبصرة: 532.

(494) [أن] + (ل).

[57/و] وهو عطشان شديد العطش، وعلم أنه لا ضرر عليه بالشرب | من هذا النهر، ولا على أحد عاجلًا ولا آجلًا= بأنه[495] يقبح منه <الشرب>[496].

ومن ارتكب هذا لم يكن أهلًا للكلام.



تمّ الكتاب بعون الله وحسن توفيقه

وفرغ من نقله في رجب سنة اثنتي وثمانين وخمسمائة

الحمد لله وصلواته على سيدنا محمد وآله والسلام[497].



---

(495) (ل): [فإنه].

(496) <...> مكانها بياض بقدر كلمة.

(497) القراءة اجتهادية بعد: (على سيدنا محمد)، وهذه صورة العبارة: .



الفهارس الفنية

الآيات

الأحاديث

الأعلام



الكتب



الجماعات



البلدان



مصادر التوثيق

- [الآبي، النثر]: منصور بن الحسين الرازي (تـ421هـ/ 1030م)، **نثر الدر في المحاضـرات**، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ-2004م.

- [الأعشـى، الديـوان]: ميمون بـن قيس (تـ7هــ/ 629م)، **الديـوان**، دار صادر- بيروت، 1414هـ-1994م.

- [الأنصاري، الديوان]: حسان بن ثابت (تـ40هـ/ 659م)، **الديوان**، حققه وعلق عليه: د. وليد عرفات، دار صادر- بيروت، 1974م.

- [الباقلاني، التقريب]: أبو بكر ابن الطيب (تـ403هـ/ 1013م)، **التقريب والإرشاد في أصول الفقه** (الجزء الأخير)، قدم له وحقق نصه وعلق عليه: محمـد بن عبد الرزاق الدويش، وزارة الأوقاف والشـؤون الإسـلامية- الكويت، الطبعة الأولى: 1436هـ-2015م.

- [البخاري، الجامع]: محمد بن إسـماعيل (تـ256هــ/ 870م)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشـيخ، دار السلام للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الثالثة: 1421هـ-2000م.

- [البصـري، المعتمـد]: أبـو الحسـين محمـد بـن علـي بـن الطيـب (تـ436هــ/ 1044م)، **المعتمد في أصول الفقه**، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسـي للدراسـات العربية- دمشق، (ج1) 1384هـ-1964م، (ج2) 1385هـ-1965م.

- [البغدادي، الأصول]: عبد القاهر التميمي (ت429هـ/ 1038م)، **كتاب أصول الدين**، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية باستنابول، 1346هـ-1928م، تصوير: دار صادر- بيروت.

- [البغدادي، الكفاية]: أبو بكر الخطيب (ت463هـ/ 1071م)، **الكفاية في معرفة أصول علم الرواية**، تحقيق وتعليق: إبراهيم بن مصطفى الدمياطي، دار الهدى- ميت غمر، الطبعة الأولى: 1423هـ-2003م.

- [البلخي، القبول]: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي (ت319هـ/ 931م)، **قبول الأخبار ومعرفة الرجال**، تحقيق: حسين خانصو، دار الفتح للدراسات والنشر- عمّان، الطبعة الأولى: 1439هـ-2018م.

- [البلخي، المقالات]: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي (ت319هـ/ 931م)، **كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات**، حققه: أ.د. حسين خانصو وأ.د. راجح كردي ود. عبد الحميد كردي، دار الفتح للدراسات والنشر- عمّان، الطبعة الأولى: 1439هـ-2018م.

- [البيهقي، السنن]: أبو بكر أحمد بن الحسين (ت458هـ/ 1066م)، **السنن الكبرى**، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية- حيدر أباد، 1353هـ.

- [الترمذي، الجامع]: محمد بن عيسى (ت279هـ/ 892م)، **الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل**، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الثالثة: 1421هـ-2000م.

- [الثعالبي، اليتيمة]: عبد الملك بن محمد النيسابوري (ت429هـ/ 1038م)، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، حققه وعلق عليه وضبطه وشرحه: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع - القاهرة، الطبعة الأولى: 2011م.

- [الجاحظ، الحيوان]: أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ/ 868م)، **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية: 1384هـ-1965م.

- [الجرجاني، الإحاطة]: الموفق بالله الحسين بن إسماعيل (ت: حدود 430هـ/ 1038م)، **الإحاطة في علم الكلام** (ج2)، مخطوط في مكتبة ليدن- هولندا، رقم: [Or. 4809].

- [الجزري، النهاية]: مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير (ت606هـ/ 1209م)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: أ.د. أحمد بن محمد الخراط، وزارة الشؤون الإسلامية- قطر، الطبعة الأولى: 1434هـ-2013م.

- [الجشمي، الشرح]: أبو سعد المحسِّن بن محمد بن كَرَامَة (ت494هـ/ 1100م)، **شرح عيون المسائل** (ج2)، مخطوط في دار المخطوطات بالجامع الكبير- صنعاء، رقم: [657].

- [الجصاص، الفصول]: أحمد بن علي الرازي (ت370هـ/ 981م)، **الفصول في الأصول**، دراسة وتحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، الطبعة الثالثة: 1428هـ-2007م.

- [الجصاص، المختصر]: أحمد بن علي الرازي (ت370هـ/ 981م)، **مختصر اختلاف العلماء**، دراسة وتحقيق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الأولى: 1416هـ-1995م.

- [ابن حزم، الإحكام]: علي بن أحمد الظاهري (ت456هـ/ 1064م)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، قدم له: د. إحسان عباس، تصوير: دار الآفاق الجديدة- بيروت.

- [أبو داود، السنن]: سليمان بن الأشعث (ت275هـ/ 889م)، **السنن**، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الثالثة: 1421هـ-2000م.

- [الرامهرمزي، المحدث]: الحسن بن عبد الرحمن (ت360هـ/ 971م)، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، قدم له وحققه وخرج أخباره وعلق عليه ووضع فهارسه: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة: 1404هـ-1984م.

- [الرضي، الشرح]: محمد بن الحسن الأستراباذي (ت686هـ/ 1287م)، **شرح شافية ابن الحاجب**، مع شرح شواهده لعبد القادر البغدادي (ت1093هـ/ 1682م) صاحب خزانة الأدب، حققهما وضبط غريبهما وشرح مبهمهما: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية- بيروت، 1402هـ-1982م.

- [الزركشي، البحر]: بدر الدين محمد بن عبد الله (ت794هـ/ 1392م)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني،

وراجعه: د. عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، الطبعة الثانية: 1413هـ-1992م.

- [الزركشي، النكت]: بدر الدين محمد بن عبد الله (تـ794هـ/ 1392م)، **النكت على ابن الصلاح**، تحقيق ودراسة: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف- الرياض، الطبعة الأولى: 1429هـ-2008م.

- [سيبويه، الكتاب]: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي (تـ180هـ/ 796م)، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة الثالثة: 1408هـ-1988م.

- [الشافعي، الرسالة]: محمد بن إدريس (تـ204هـ/ 820م)، **الرسالة**، حققه وضبطه وعلق عليه وقدم له: د. علي بن محمد بن ونيس، دار ابن الجوزي- الدمام، الطبعة الأولى: 1439هـ.

- [الشيرازي، التبصرة]: أبو إسحاق (تـ476هـ/ 1083م)، **التبصرة في أصول الفقه**، شرحه وحققه: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر- دمشق، تصوير عام: 1403هـ-1983م.

- [الشيرازي، الشرح]: أبو إسحاق (تـ476هـ/ 1083م)، **شرح اللمع**، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 1408هـ-1988م.

- [الصيمري، المسائل]: أبو عبد الله الحسين بن علي (تـ436هـ/ 1045م)، **مسائل الخلاف في أصول الفقه**، اعتنى به: مقصد فكرت أوغلو كريموف، أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية- الكويت، الطبعة الاولى: 1441هـ-2019م.

- [الطبري، الجامع]: أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ/ 923م)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر- جيزة، الطبعة الأولى: 1422هـ-2001م.

- [ابن عبد البر، الجامع]: يوسف بن عبد الله (ت463هـ/ 1071م)، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، حققه وخرج أحاديثه وآثاره وعلق عليه: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ-2003م.

- [عبد الجبار، المغني]: القاضي أبو الحسن الأسدابادي (ت415هـ/ 1024م)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**- النبوات والمعجزات (ج15)، تحقيق: الدكتور محمود محمد قاسم، مراجعة: إبراهيم مذكور، إشراف: الدكتور طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

- [عبد الجبار، المغني]: القاضي أبو الحسن الأسدابادي (ت415هـ/ 1024م)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**- الشرعيات (ج17)، حرر نصه: أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

- [العسكري، الفروق]: أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت: ق4هـ/ ق11م)، **الفروق في اللغة**، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: جمال عبد الغني مدغمش، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، الطبعة الأولى: 1422هـ- 2002م.

- [الفراء، المعاني]: أبو زكريا يحيى بن زياد (ت207هـ/ 822م)، **معاني القرآن**، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الثالثة: 1403هـ-1983م.

- [ابن فورك، المجرد]: أبو بكر محمد بن حسن (ت406هـ/ 1015م)، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، عني بتحقيقه: دانيال جيماريه، دار المشرق- بيروت، 1986م.

- [الفيومي، المصباح]: أحمد بن محمد بن علي الحموي (ت: ق8هـ/ ق14م)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العصرية- بيروت.

- [القشيري، المسند]: مسلم بن الحجاج (ت261هـ/ 875م)، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ**، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الثالثة: 1421هـ-2000م.

- [ابن القصار، المقدمة]: أبو الحسن علي بن عمر البغدادي (ت397هـ/ 1007م)، **مقدمة في أصول الفقه**، تحقيق وتعليق: د. مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.

- [القيسي، الشرح]: أحمد بن إبراهيم (ت339هـ/ 951م)، **شرح هاشميات الكميت بن زيد الأسدي**، تحقيق: د. داود سلوم ود. نوري حمودي القيسي، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الثانية: 1406هـ-1986م.

- [مانكديم، التعليق]: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم (ت: ق5هـ/ ق11م)، **تعليق على شرح الأصول الخمسة**، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الرابعة: 1427هـ-2006م. (هذا المصدر يُنسب خطأ للقاضي عبد الجبار).

- [ابن متويه، التذكرة]: أبو محمد الحسن بن أحمد (تـ: ق5هـ/ ق11م)، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تحقيق وتعليق: دانيال جيماريه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة- نصوص عربية ودراسات إسلامية، المجلد 45، 2009م.

- [ابن متويه، المجموع]: أبو محمد الحسن بن أحمد (تـ: ق5هـ/ ق11م)، **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف** (ج4)، مخطوط في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، رقم: [8737].

- [المرتضى، الذريعة]: الشريف الموسوي (تـ436هـ/ 1044م)، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح ومقدمة وتعليقات: أبو القاسم كرجي، انتشارات دانشكاه تهران، الطبعة الثانية: 1363هـ.ش.

- [ابن الملقن، التذكرة]: سراج الدين عمر بن علي (804هـ/ 1401م)، **تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج**، تحقيق وتعليق: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: 1415هـ-1994م.

- [ابن منظور، اللسان]: جمال الدين الإفريقي (تـ711هـ/ 1311م)، **لسان العرب**، دار صادر- بيروت، الطبعة الثالثة: 1414هـ.

- [النسائي، المجتبى]: أحمد بن شعيب (تـ303هـ/ 915م)، **المجتبى من السنن**، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الثالثة: 1421هـ-2000م.

- [النيسابوري، المسائل]: أبو رشيد سعيد بن محمد (تـ: ق5هـ/ ق11م)، **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، تحقيق وتقديم: د.

معن زائدة ود. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي - طرابلس، الطبعة الأولى: 1979م.

- [الهاروني، الدعامة]: أبو طالب يحيى بن الحسين (تـ424هـ/ 1033م)، **الدعامة في الإمامة**، تحقيق: ناجي حسن، الدار العربية للموسوعات- بيروت، الطبعة الأولى: 1986م. (طُبع هذا الكتاب منسوبًا للصاحب ابن عباد، وبعنوان: «**الزيدية**»، وكل هذا خطأ).

- [الهاروني، الزيادات]: أبو طالب يحيى بن الحسين (تـ424هـ/ 1033م)، **زيادات شرح الأصول**، تحقيق: كاميلا آدانغ وولفرد مادلنغ وزابينا اشمدتكه، دار بريل للنشر - ليدن، 2011م.

- [الهاروني، المجزي]: أبو طالب يحيى بن الحسين (تـ424هـ/ 1033م)، **المجزي في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الكريم جدبان، الطبعة الأولى: 1434هـ-2013م.

- [الهاروني، الجوامع]: أبو طالب يحيى بن الحسين (تـ424هـ/ 1033م)، **جوامع الأدلة في أصول الفقه**، مخطوط في مكتبة فيينا- النمسا، رقم: [Cod. Glaser 205].

- [أبو يعلى، العدة]: القاضي محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي (تـ458هـ/ 1066م)، **العدة في أصول الفقه**، حققه: أحمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثانية: 1410هـ-1990م.

